Wilhelm Halbfass

Karma und Wiedergeburt im indischen Denken

Diederichs

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Halbfass, Wilhelm:
Karma und Wiedergeburt im indischen Denken /
Wilhelm Halbfass. – Kreuzlingen; München:
Hugendubel, 2000 (Diederichs)
(Diederichs Gelbe Reihe; 161)
ISBN 3-89631-385-1

© Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen 2000
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Zembsch' Werkstatt, München
Produktion: Maximiliane Seidl
Satz: EDV-Fotosatz Huber / Verlagsservice G. Pfeifer,
Germering
Druck und Bindung: Pressedruck, Augsburg
Printed in Germany

ISBN 3-89631-385-1

Inhalt

Vorwort 7

1. Einführung – Karma und Wiedergeburt in den Traditionen Indiens und der Welt 9
2. Zur Frühgeschichte der indischen Karmalehre .. 37
3. Karma im Weltbild der Jainas – Beseelte Natur und materialisierte Schuld 64
4. Karma im indischen Buddhismus – Taten ohne Täter 92
5. Karma und Wiedergeburt in den philosophischen Systemen des Hinduismus 129
6. Die Identität des Selbst und die Möglichkeit des Karma – Argumente und Debatten 176
7. Karma, Wiedergeburt und die menschliche Orientierung in der Welt 210
8. Karma, Erlösung und Erlösungsstreben 249
9. Karma im modernen indischen Denken 279
10. Epilog 307

Abkürzungen 314

Literatur 316

Register 326

Vorwort

WH für HM

Die folgenden Ausführungen sind eine knappe, selektive und provisorische Zusammenfassung von Arbeiten, die ich vor mehr als zwanzig Jahren begonnen habe. Die erste Veröffentlichung, die mein Interesse an dem Thema »Karma und Wiedergeburt« bezeugt und die ihrerseits auf meine Teilnahme an einer 1976 in Seattle (USA) veranstalteten Konferenz zur Rolle des Karma im klassischen indischen Denken zurückgeht, erschien 1980 (siehe Bibliographie). Seitdem bin ich in zahlreichen Artikeln, Vorträgen, Seminaren und Vorlesungen (zuletzt 1997 in Tübingen und 1998 in Philadelphia) immer wieder auf dieses Thema zurückgekommen. Der Anspruch, eine umfassende geschichtlich-systematische Darstellung der indischen Karma- und Wiedergeburtslehren vorzulegen, lag mir bei der Abfassung dieses Buches fern. Freilich habe ich die Hoffnung nicht aufgegeben, der nun vorliegenden Darstellung ein umfangreicheres, gründlicher dokumentiertes Werk folgen zu lassen.

Daß ich hier an gewisse Umfangsbeschränkungen gebunden war und auf einige in akademischen Veröffentlichungen übliche Gepflogenheiten verzichten mußte, habe ich nicht als schwerwiegenden Nachteil empfunden. Denn dies gab mir andererseits die Freiheit, mich ohne Umschweife auf grundsätzliche Zusammenhänge zu konzentrieren und auf Fragen einzugehen, die vielleicht nicht nur für Indologen von Interesse sind. Auf historisch-philologische Detailprobleme bin ich kaum eingegangen, wie ich auch weitgehend auf Auseinandersetzungen mit abweichenden Deutungen und auf Kollegenschelte verzichtet

habe. Damit entfiel der Bedarf für separate Anmerkungen. Statt dessen habe ich mich auf ein Minimum an Stellenhinweisen beschränkt, die in allen Fällen in den Text eingefügt wurden. Im Einklang mit dem Charakter dieses Buches zitiere ich, wo immer es mir vertretbar erschien, aus vorliegenden deutschen Übersetzungen, die in einigen Fällen freilich geringfügig modifiziert wurden. Die Bibliographie umfaßt nicht nur die Literatur, die im Text explizit herangezogen und zitiert wurde, sondern auch einige allgemeine und weiterführende Arbeiten zum Thema und zum indischen Denken im allgemeinen.

Zu dem, worauf ich hier verzichte, gehören auch die üblichen Danksagungen. Der Grund dafür ist keineswegs, daß es niemanden gäbe, dem ich zu danken hätte. Im Gegenteil – die Liste derer, die mir im Verlauf von mehr als zwei Jahrzehnten in irgendeiner Form geholfen haben, wäre zu lang. Eine kleine Ausnahme habe ich mir lediglich mit der Widmung erlaubt, die diesem Vorwort vorangestellt ist.

1. Einführung – Karma und Wiedergeburt in den Traditionen Indiens und der Welt

Der Glaube an die Wiedergeburt, so erklärt in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts der große islamische Gelehrte al-Bīrūnī, definiere die religiöse Identität der Hindus in einer Weise, die dem Bekenntnis zu Allah und seinem Propheten Mohammed im Islam, dem Glauben an die Trinität im Christentum und der Einhaltung des Sabbat im Judentum entspreche. Wir dürfen diese Äußerung des größten nichtindischen Indienkenners seiner Zeit in mehr als einer Hinsicht in Frage stellen. Ist es nicht irreführend, den auf unabsehbare Weise aufgefächerten »Hinduismus« solchen durch Glaubensbekenntnisse identifizierbaren Religionen wie Christentum oder Islam an die Seite zu stellen? Hat die Lehre von der Wiedergeburt, und mit ihr die Lehre vom Karma, den Charakter eines gruppenspezifischen Dogmas, und gehört sie überhaupt in den Bereich des religiösen Glaubens? Und gibt es nicht mancherlei Manifestationen der Wiedergeburtslehre auch außerhalb des indischen Traditionsbereichs?

Al-Bīrūnī selbst modifiziert und relativiert im Verlauf seiner weiteren Ausführungen seine einleitende Behauptung über die einheits- und identitätsstiftende Rolle der Wiedergeburtslehre in Indien. Er gibt eine Reihe von Hinweisen, aus denen hervorgeht, daß diese Lehre keineswegs spezifisch oder gar ausschließlich indisch ist. Er erwähnt nicht nur eine durch indische, zumal buddhistische Lehren inspirierte Tradition wie den Manichäismus, sondern verweist insbesondere auch auf das griechische Denken und zitiert aus Platons »Phaidon«. Ein kurzer Hinweis auf die Sufis deutet die Möglichkeit an, daß sich Spuren der

Wiedergeburtslehre auch im Islam selbst nachweisen lassen. Freilich, all dies reicht nicht an die Rolle von Karma und Wiedergeburt im indischen Denken heran (Sachau 1888, 50–67).

Andere, namentlich neuere und nicht selten populärwissenschaftliche Autoren wollen in der Karma- und Wiedergeburtslehre ein schlechthin universelles Phänomen sehen, und sie versuchen zugleich, das Thema aus dem Bereich des religiösen Glaubens herauszulösen und in den Kontext der Wissenschaft einzuordnen. Der Begriff des Karma selbst wird dabei oft als ein zumindest potentiell wissenschaftlicher Begriff ausgelegt. In einem 1996 erschienenen Büchlein erklärt der Journalist Wulfing von Rohr, Karma sei »nichts anderes als ein Begriff, der das Grundgesetz von Ursache und Wirkung in einem Wort zusammenfaßt... Wie jedes Naturgesetz ›wirkt‹ auch das Gesetz von Ursache und Wirkung, das *karmische Gesetz*, völlig gleich, ob Menschen daran ›glauben‹ oder nicht« (Rohr 1996, 13). Es ist eine Sache der Wissenschaft, nicht des Glaubens – etwas, das sich in vielen Traditionen der Menschheit bekundet und dessen Wissenschaftlichkeit sich in unserer modernen Welt immer deutlicher ausweisen wird. Religion und Wissenschaft, so postulieren schon die Theosophen und Anthroposophen, sind untrennbar in der Karma- und Wiedergeburtslehre; Religion selbst wird in Wissenschaft aufgehoben. Andere, stärker analytisch orientierte Autoren sind zwar zurückhaltender, gehen aber gleichwohl davon aus, daß Karma und Wiedergeburt im Sinne einer wissenschaftlichen Hypothese mit potentiell weitreichender Erklärungsfunktion ausgelegt werden können (siehe Kapitel 7). Von der Karmalehre wird ferner postuliert, daß sie die Trennung von Ethik und Physik, Norm und Tatsache zu überwinden vermöge. Die »karmische Kausalität« wäre demnach umfassender als die natür-

liche Kausalität, um die es in der Naturwissenschaft geht; das »Gesetz des Karma« hätte es nicht nur mit dem, was ist, sondern auch mit dem, was sein soll, zu tun.

Wie verhält sich all dies zu den traditionellen Darstellungen und Anwendungen der Karmalehre und zum traditionellen indischen Selbst- und Weltverständnis? Ist es möglich, daß erst durch die modernen Auslegungen die wahre Bedeutung und das wahre Potential der Karmalehre sichtbar werden? Nach Meinung ihrer Anhänger hat die Karmalehre eine besondere Affinität zur modernen westlichen oder verwestlichten Welt, und die Menschen, die in dieser Welt leben, werden sich ihr auf Dauer nicht entziehen können. Daran darf man getrost zweifeln. Kaum zu zweifeln ist jedoch an der weitreichenden Attraktivität und Popularität der Lehre im modernen Westen. Neueren Umfragen zufolge bekennen sich in Nordamerika sowie in West- und Zentraleuropa zwischen 20 und 30 Prozent der Bevölkerung mehr oder minder entschieden zur Karma- und Wiedergeburtslehre. Für Reinkarnationstherapie und karmische Astrologie besteht erheblicher Bedarf. Reinkarnationsbiographien finden zahlreiche Leser. In einem erfolgreichen Film wie Bernardo Bertoluccis »Little Buddha« werden Karma und Wiedergeburt vorausgesetzt. Hollywood-Größen wie Shirley MacLaine bekennen sich nicht nur zu der Lehre; sie behaupten zudem, auch aus eigener Erfahrung darüber berichten und ihre Wahrheit bezeugen zu können. Und in der Wochenzeitung »Die Zeit« vom 4.8.1996 lesen wir, daß eine Stiftung im liechtensteinischen Vaduz sich erbietet, Geld über den Tod des Besitzers hinaus gewinnträchtig anzulegen und es diesem, falls es ihm gelingt, innerhalb von 23 Jahren in ein neues Erdenleben zurückzukehren und sich bei einem Reinkarnationstherapeuten auszuweisen, mitsamt der Rendite (abzüglich einer Provision) auszuhändigen.

Wir haben die Ausdrücke »Karma« und »Wiedergeburt« bisher gebraucht, ohne zu fragen, was darunter genaugenommen zu verstehen ist, wie sie sich voneinander unterscheiden und zueinander verhalten und in welchem begrifflichen und terminologischen Kontext sie stehen. Mit den beiden Ausdrücken und ihren umgangssprachlichen Implikationen haben wir zunächst ein allgemeines thematisches Umfeld angedeutet, dessen Klärung und Präzisierung den folgenden Ausführungen vorbehalten ist. Eine unserer Aufgaben wird es sein, die Darstellung der indischen Materialien mit begrifflichen Reflexionen zu verbinden und zudem festzustellen, wie sich das, was im modernen Sprachgebrauch unter Karma und Wiedergeburt verstanden wird, zu dem verhält, was in Indien selbst in alter und klassischer Zeit dazu gesagt wurde. Philologische, historische und semantische Beobachtungen werden dabei eine gewisse Rolle spielen; sie sollten aber die Frage nach der existentiellen Bedeutung und möglichen Wahrheit von Karma und Wiedergeburt nicht verdrängen. Wir halten uns in den folgenden Kapiteln vor allem an Texte, und zwar an theoretische Aussagen aus dem Bereich der indischen Philosophie und Religion, des Rechtswesens und der traditionellen Wissenschaften. Diese Beschränkung mag in mancher Hinsicht fragwürdig sein; sie ist jedoch aus pragmatischen Gründen kaum zu vermeiden. Die Rolle, die Karma und Wiedergeburt im gesellschaftlichen, politischen oder künstlerischen Leben und ganz allgemein in der alltäglichen praktischen Orientierung der Inder gespielt haben und spielen, wäre ein Thema für ein anderes Buch.

Bevor wir uns nun auf die indischen Materialien als solche konzentrieren, sind noch einige allgemeine und grundsätzliche Beobachtungen zur Rolle und Relevanz unseres Themas im außerindischen Bereich nachzutragen.

Daß die Lehre von der Wiedergeburt, sei es im Bunde mit der Karmalehre oder auch ohne sie, nicht nur in Indien zu finden ist, ist nicht zu bestreiten und in der Tat weitgehend anerkannt. Jedoch ist dieser Befund in unterschiedlicher Weise gedeutet und bewertet worden. Auf der einen Seite stehen Autoren, die in oft spekulativer Weise die Wiedergeburt als eine einheitliche Grundlehre sehen, die in allen großen Kulturen ursprünglich beheimatet, jedoch mehr oder weniger verdrängt oder verdunkelt ist. Andere gehen davon aus, daß die Lehre keineswegs ein universales Phänomen ist, daß sich ihre ursprüngliche Präsenz auf eine bestimmte Gruppe von Traditionen beschränkt und daß sie in anderen Traditionen nur aufgrund von fremden Einflüssen zu finden und als Randphänomen anzusehen ist.

Sehr unterschiedlich ist die Rolle der Wiedergeburt im Judentum, Christentum und Islam beurteilt worden. Gehört sie diesen monotheistischen Religionen als eine ursprüngliche und wesentliche, wenn auch esoterische Lehre an, oder hat sie eine lediglich sekundäre und untergeordnete Bedeutung? Ist sie ein legitimes Bestandstück dieser Religionen, oder muß sie als häretische Ansicht gelten? Welches Maß an Beachtung verdient sie in diesem Zusammenhang? Auffällig ist z.B. die recht verschiedenartige Behandlung des Themas in zwei maßgeblichen religionsgeschichtlichen Enzyklopädien. Wir gehen zunächst auf die von James Hastings herausgegebene dreizehnbändige »Encyclopaedia of Religion and Ethics« (1908–1926) ein. Unter dem Stichwort »transmigration« (»Seelenwanderung«) bietet dieses auch heute noch nützliche Nachschlagewerk eine Reihe von informativen Artikeln, die von einigen der führenden Gelehrten der Zeit stammen und das Thema im Rahmen indischer wie auch nichtindischer Traditionen behandeln. Der mit Abstand längste und ausführlichste dieser Artikel ist nicht etwa dem Hinduismus

oder Buddhismus, sondern dem Judentum gewidmet. Für den Verfasser, M. Gaster, ist die »Seelenwanderung« eine genuin jüdische und für das Verständnis des Judentums durchaus wesentliche Konzeption. Das Christentum und der Islam erscheinen in der Artikelfolge über »transmigration« freilich überhaupt nicht. Ganz andere Akzente setzt die von Mircea Eliade herausgegebene sechzehnbändige »Encyclopedia of Religion« (1987), die in mancher Hinsicht die Nachfolge des von Hastings herausgegebenen Werkes angetreten hat. Der Verfasser des Artikels über »transmigration«, Zwi Werblowsky, geht auf das Judentum nur kurz ein und läßt keinen Zweifel daran, daß er die Seelenwanderung nicht als eine genuin jüdische Konzeption ansieht. In aller Kürze ist auch vom Christentum und Islam die Rede. Ein weiterer Artikel erscheint unter dem Stichwort »reincarnation«, der jedoch auf Judentum, Christentum und Islam nicht eingeht.

Daß Vorstellungen von einer Wanderung der Seelen durch eine in der Regel recht beschränkte Zahl verschiedener Leiber bzw. Daseinsformen im Judentum bereits im ersten nachchristlichen Jahrtausend bekannt sind, ist wohl kaum zu bezweifeln. Dies wird durchaus auch mit Vorstellungen von Lohn und Strafe assoziiert. Der Weg der Seele durch verschiedene Daseinsformen erscheint als ein für die Sünder unerläßlicher Weg der Sühne und Reinigung. Deutlicher greifbar werden solche zumindest teilweise manichäisch beeinflußten Vorstellungen zu Beginn des zweiten Jahrtausends in der mystischen Tradition der Kabbala. Um diese Zeit tritt auch, besonders aktiv in Südfrankreich, die gleichfalls manichäisch inspirierte Bewegung der Katharer auf, die die Seelenwanderung als ein Mittel der Läuterung mit Nachdruck postulieren. Für die römische Kirche galten sie als gefährliche Häretiker; sie wurden blutig verfolgt und weitgehend eliminiert.

Vom offiziellen Judentum wurden die kabbalistischen Lehren über die Seelenwanderung abgelehnt oder bestenfalls mit Stillschweigen übergangen. Es gilt hier, wie der bedeutende Kabbala-Forscher Gerschom Scholem ausführt, grundsätzlich »dasselbe wie für die analogen Verhältnisse im Christentum und im Islam. Auch dort haben die Kirche und die ausschlaggebendsten Kreise des sunnitischen Islam diese Vorstellungen durchaus abgelehnt, die sich, wie bekannt ist, nur in bestimmten Sekten oder religiösen Strömungen erhalten haben. Ihre gemeinsame Wurzel waren die orphischen, platonischen und orientalischen Vorstellungen von der Metempsychosis (Seelenwanderung) und Metensomatosis (Wiederverkörperung), wie sie in den frühchristlichen gnostischen Sekten in verschiedenen Formen rezipiert worden sind. Als die Großkirche die Lehren des Origines, die ähnliches aufnahmen, im sechsten Jahrhundert endgültig verdammte, konnte sie in orthodox-katholischen Kreisen nicht mehr vertreten werden, hielt sich aber noch bei verschiedenen Sekten, die gnostisches und speziell manichäisches Gut in ihren Traditionen bewahrten. Ähnliches spielte sich im Islam ab, wo Vorstellungen wie die von der Reinkarnation der Imame bei den Schiiten, aber auch von der Seelenwanderung überhaupt, von den verschiedenartigsten Gruppen, die freilich von den Orthodoxen als mehr oder weniger häretisch betrachtet wurden, aufgegriffen wurden« (Scholem 1973, 193f.).

Die in diesem Kapitel schon mehrfach genannten, auch von Scholem beiläufig erwähnten Manichäer können in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. Die Seelenwanderungs- bzw. Wiedergeburtslehre spielt bei ihnen eine wichtige, wenn auch im einzelnen recht problematische und zuweilen verwirrende Rolle (vgl. Casadio 1992). Daß hier direkte indische, zumal

buddhistische Einflüsse im Spiel sind, kann nicht bezweifelt werden. Für den Sektengründer Mani (3. Jh.) ist ein Aufenthalt im nordwestlichen Indien gut bezeugt. Es gibt aber auch Anknüpfungen an altiranische, d.h. avestische und zoroastrische Vorstellungen, die ihrerseits wiederum mit altindischen, vedisch-upaniṣadischen Lehren stammverwandt sind und vergleichbare Vorformen oder Varianten der Karma- und Wiedergeburtslehre enthalten. Näher können wir uns mit diesen sehr komplexen Entwicklungen nicht beschäftigen (vgl. Hoheisel 1984/85). Ebensowenig können wir der Frage nachgehen, ob es im Neuen Testament echte Spuren der Wiedergeburtslehre gibt und welchen Widerhall die Lehre im frühen Christentum gefunden hat. Nicht zu bestreiten ist, daß im Lauf der Geschichte, insbesondere seit dem 17. Jahrhundert, zahlreiche christliche Autoren die Seelenwanderung akzeptiert haben und zugleich überzeugt waren, sich dabei auf genuin christliche Quellen berufen zu können. Dem steht jedoch nicht nur die offizielle kirchliche Verurteilung der Lehre gegenüber, sondern auch ihre leidenschaftliche Ablehnung durch zahlreiche christliche (katholische und protestantische) Theologen und Missionare, darunter die großen Indien-Missionare Roberto de'Nobili und Bartholomäus Ziegenbalg.

Griechische Autoren, insbesondere Herodot (II, 123), haben nicht selten die Ansicht vertreten, daß die Wiedergeburtslehre, soweit sie ihnen bekannt war, aus Ägypten stamme. Aber mag es in der altägyptischen Religion in gewissen besonderen Fällen auch die Möglichkeit des Eingehens bzw. der Verwandlung in Tierleiber und dergleichen geben, so kann doch von einer allgemein anerkannten und durchgängig geltenden Seelenwanderungslehre hier keine Rede sein. Ähnliches gilt auch für die frühen keltischen und germanischen Traditionen, die von modernen An-

hängern der Wiedergeburt oft als Beleg für die weite Verbreitung dieser Lehre zitiert werden. Was die Griechen selbst angeht, so läßt sich in aller Kürze folgendes sagen: Die Wiedergeburt bzw. die Seelenwanderung war im alten Griechenland eine durchaus wohlbekannte Lehre. Sie war jedoch kein integraler Bestandteil griechischer Religiosität und zu keiner Zeit von der Mehrheit der Bevölkerung akzeptiert. Zuweilen wird sie in der Literatur aus ironischer Distanz oder als ein Kuriosum präsentiert. Dies gilt schon für das älteste uns erhaltene literarische Zeugnis über die Wiedergeburt, ein Spottgedicht des Xenophanes (6. Jh. v. Chr.) über seinen Zeitgenossen Pythagoras, der den Griechen auch in der Folgezeit als wichtigster Verkünder der Seelenwanderung galt. Pythagoras, so heißt es, habe einmal jemandem verboten, einen Hund zu schlagen, weil er in diesem einen verstorbenen Freund erkannt habe (Diels B 7). Deutlicher und expliziter ist der Spott in der Schrift »Der Traum oder der Hahn« (*Oneiros e alektryon*) des großen Satirikers Lukian (2. Jh. n. Chr.), in der sich ein Hahn als Inkarnation des Pythagoras präsentiert und von vielen anderen früheren Existenzen als Mensch oder Tier zu berichten weiß.

Abgesehen von Pythagoras selbst, wird die Lehre von der Seelenwanderung vor allem mit der freilich schwer greifbaren Tradition der Orphiker assoziiert. Auch Empedokles, Pindar und Platon müssen in diesem Zusammenhang genannt werden. In einem seiner Fragmente (Diels B 11) erklärt Empedokles, er habe bereits als Knabe und Mädchen, als Pflanze, Vogel und Fisch existiert. Besonders ergiebig, aber auch problematisch ist Platon. Die Lehre von der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele, für die Platon namentlich im »Phaidon« und »Menon« ausführlich argumentiert, gehört offenbar zu den Grundüberzeugungen seines eigenen Denkens. Anders steht es

mit der Seelenwanderungslehre orphisch-pythagoreischer Prägung, die von Platon zwar nicht selten erwähnt und in gewissem Maße assimiliert, aber doch keineswegs voll integriert und angeeignet wird. Sie erscheint eher als ein Mythos, der mit einer gewissen Ambivalenz, einer Mischung aus Ironie und Ernst präsentiert wird. Den weiteren Entwicklungen, etwa in der Stoa und im Neuplatonismus, können wir hier nicht nachgehen.

Der große Lehrer der Wiedergeburt, Pythagoras, den Herodot und die ältere Tradition vor allem mit Ägypten in Verbindung bringen, erscheint bei späteren Autoren, namentlich in Philostrats neupythagoreischer »Appoloniosvita« (um 200 n. Chr.), auch als Schüler indischer Weisheit. Ob es bei ihm und in den griechischen Seelenwanderungslehren überhaupt echt indische Einflüsse gibt, ist eine vielfach diskutierte Frage, auf die es bisher keine verbindliche Antwort gibt. Bei späteren Autoren, etwa dem Neuplatoniker Porphyrios (3. Jh. n. Chr.), ist eine gewisse Kenntnis Indiens, wohl auch im Zusammenhang mit der Wiedergeburt, kaum zu bezweifeln.

In den Übersichten zur Wiedergeburtslehre, die wir in den Enzyklopädien und Gesamtdarstellungen zur Religionsgeschichte finden, ist in der Regel ein Abschnitt den sogenannten Primitivreligionen vorbehalten. Der Gebrauch des Wortes »primitiv« ist in diesem Zusammenhang jedoch problematisch. An Komplexität fehlt es den Vorstellungen der sogenannten Primitiven jedenfalls nicht. Die Begriffe des Individuums, der persönlichen Identität, der »Seele« mögen nicht sehr scharf ausgeprägt sein, verschiedene Individuen mögen voneinander und von den Gruppen, denen sie angehören, nicht immer strikt abgegrenzt sein. Aber ist dies notwendig ein Zeichen von »Primitivität« und Unterordnung? Ist die Tatsache, daß diese Begriffe und solche europäischen Verständnis

kategorien wie »Religion«, »Kultur« oder »Geschichte« nicht ohne weiteres anwendbar sind, eo ipso ein Defekt? Es kann doch auch ein Anlaß sein, unsere eigenen Kategorien und Begriffe neu zu befragen. Wissen wir denn, was ein Individuum ist? Wissen wir, was das Wort »Seele« in dem Kompositum »Seelenwanderung« bedeutet, was der Träger der Identität oder auch nur Kontinuität in der Wiedergeburt sein müßte, um einen solchen Begriff mit Inhalt und Bedeutung zu füllen? Was sind die Elemente und Grenzen einer Persönlichkeit, die angeblich durch viele Existenzen oder Verkörperungen hindurch fortbestehen kann? Wie verhält sich die Kontinuität solchen Fortbestehens zur Idee der Unsterblichkeit? Die Auffassungen der sogenannten Primitiven bieten uns mancherlei Anlässe und Anregungen zu solchen Fragen. Durch ihren Variantenreichtum, ihre Offenheit und nicht zuletzt durch ihre »Unschärfe« bieten sie zugleich Perspektiven, die auch für unser Verständnis der Früh- oder Vorgeschichte der indischen Lehren von der Wiedergeburt hilfreich sein können.

Wie stellt sich vor diesem allgemeinen Hintergrund die Rolle von Karma und Wiedergeburt im indischen Denken dar? Wir haben zu Beginn dieses Kapitels die Meinung al-Bīrūnīs zitiert, daß diese Lehre ein Erkennungszeichen indischer Religiosität sei, so etwas wie ein hinduistisches Glaubensbekenntnis. Diese Aussage mag problematisch sein, und man braucht ihr in der vorliegenden Form nicht zuzustimmen. Überhaupt nicht zu bestreiten ist jedoch, daß Karma und Wiedergeburt in Indien eine viel größere und wirksamere Rolle gespielt haben als in jedem anderen Kulturkreis. Ihre begriffliche Ausarbeitung ist viel expliziter, gründlicher und umfassender als anderswo, und sie hat alle Bereiche des indischen Denkens und Lebens in einer Weise durchdrungen, die – abgesehen von der indisch geprägten Tradition Tibets – nicht ihresgleichen hat. Be-

achtung verdient auch, daß die Verbindung, ja Verschmelzung der Begriffe Karma und Wiedergeburt im indischen Begriff des »Welttreibens« (*saṃsāra*) viel enger ist als in der Begriffswelt anderer Traditionen. Die Idee der Wiedergeburt ist keineswegs eo ipso mit der des Karma oder der Tatvergeltung verbunden. Sie kann, wie einige der zuvor genannten außerindischen Beispiele zeigen, auch mehr oder weniger unabhängig auftreten. In den meisten Fällen dürfte freilich eine zumindest implizite Verbindung der Wiedergeburt mit den Ideen der Sühne, Läuterung oder Vergeltung gegeben sein.

Wir haben bisher jeden Versuch einer allgemeinen und abstrakten Definition von Karma und Wiedergeburt vermieden und wollen das auch weiterhin tun. Es dürfte aber hilfreich sein, im Vorgriff auf unsere folgenden Ausführungen zumindest eine provisorische Bestimmung der Begriffe und ihrer Bedeutungen im indischen Kontext zu geben. Es sollen zunächst einige Definitionsversuche zitiert und kritisch beurteilt werden.

Der schon mehrfach erwähnte al-Bīrūnī erklärt, daß die Inder die Wiedergeburt bzw. Seelenwanderung als einen Prozeß verstehen, in dem die Seele die Gesamtheit des Wirklichen begreifen lernt, in dem sie, durch Lohn und Strafe, über Gut und Böse belehrt wird, in dem sie sich reinigen und auf ein letztes Ziel hinsteuern kann. Deshalb führe die Wiederverkörperung von niederen Existenzformen zu höheren und besseren, nicht aber umgekehrt.

Der Indologe Helmuth von Glasenapp hat sich wiederholt darum bemüht, das indische Verständnis von Karma und Wiedergeburt zu definieren. Bereits in seiner 1915 erschienenen Dissertation »Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas« heißt es: »Die Lehre vom *karman* ist das Zentraldogma der indischen Religionen. Sie besagt: jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke ruft neben seiner

sichtbaren Wirkung noch eine unsichtbare, transzendente – das *karman* – hervor; jede Handlung erzeugt, wenn man es so ausdrücken darf, gewisse potentielle Energien, die sich unter gegebenen Bedingungen in aktuelle umwandeln, Kräfte, die als Lohn oder Strafe über kurz oder lang in die Erscheinung treten« (7). In seinem 1922 erschienenen Werk »Der Hinduismus« fügt von Glasenapp hinzu: »Die Annahme, daß jede Tat ihre Vergeltung finden müsse und daß das Dasein jedes Individuums die Folge einer nachwirkenden Verschuldung oder eines nachwirkenden Verdienstes sei, involviert mit Notwendigkeit die Idee einer ewigen Seelenwanderung [...]« (241).

Karl H. Potter, Initiator eines amerikanischen Projekts zur Erforschung der Karmalehre, betont, daß die Rede von *der* Karmatheorie der Inder problematisch sei und daß es vielerlei Versionen und Variationen gebe. Gleichwohl hält er daran fest, daß es innerhalb dieser Vielfalt einen Zentral- und Kernbereich gebe, den er als »die klassische Karmatheorie Indiens« (»the classical karma theory of India«, kurz CKTI) bezeichnet. Sie postuliert nach Meinung Potters, daß gewisse Grundbestimmungen unseres gegenwärtigen Lebens – die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gattung, Spezies und Gesellschaftsschicht, die Lebenserwartung, die positive oder negative Qualität des Erlebens – durch die Taten in einer früheren Existenz bedingt seien. Weiterhin hebt Potter hervor, daß das Karma im Sinne der »classical karma theory of India« keinen Einfluß auf die Umgebung (»the environment«), in der man lebt, habe (Potter 1986, 109; 113).

Yuvraj Krishan, ein indischer Gelehrter des 20. Jahrhunderts, bezeichnet das von der Wiedergeburt untrennbare Karma als eine Konzeption, die auf drei Grundannahmen beruht: dem Gesetz der Kausalität, demzufolge alle Taten Folgen haben; dem Gesetz der persönlichen

Verantwortung, demzufolge nur der Täter selbst die Folgen seiner Taten tragen kann; dem Gesetz der vergeltenden oder ausgleichenden Gerechtigkeit, demzufolge der Täter seinen Tatfolgen nicht entrinnen kann (Krishan 1997, 556f.).

Schließlich sei noch ein Definitionsversuch aus einer besonders geläufigen und weitverbreiteten Quelle zitiert, nämlich dem »Großen Brockhaus«: Karma, so heißt es, sei ein »zentraler Begriff des Hinduismus, Jainismus und Buddhismus; bezeichnet ein universelles Gesetz, nach dem das Leben eines Menschen die Folge seiner Handlungen in einem früheren Leben darstellt, ebenso wie seine Handlungen in seinem gegenwärtigen Leben mögliche Ursache für die Form eines späteren Lebens sind.«

Wir lassen nun einige Beobachtungen zu den zitierten Definitionen oder Beschreibungen der Karma- und Wiedergeburtslehre folgen und beginnen mit al-Bīrūnī. Seine Aussage, daß die Wiederverkörperung von niederen zu höheren Existenzformen führe, nicht aber umgekehrt, ist in dieser Form nicht zu halten. Zwar ist die Erlösung das höchste und endgültige Ziel des indischen religiösen Denkens; aber auf dem Wege dorthin kann es nach indischer Ansicht zahllose Wiederholungen sowie tiefe Abstürze und Rückfälle in der Hierarchie der Lebensformen geben. Ferner gilt, daß die Erlösung letztlich nicht im Sinne eines Aufstiegs, sondern eines Heraustretens, einer absoluten Befreiung aus den Zyklen von Leben und Tod und aus der Hierarchie der Verkörperungen verstanden werden muß. Zu der Definition Helmuth von Glasenapps ist zu sagen, daß sie eine prägnante idealtypische Zusammenfassung gibt, die aber im konkreten Fall nicht selten der Ergänzung oder Modifikation bedarf. Die Aussage, daß »jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke« eine »unsichtbare, transzendente« Wirkung, nämlich das Karma hervorrufe, um-

geht die im Einzelfall zentrale Frage, was denn eine karmisch relevante Handlung ist. Problematisch ist die Rede von der »Idee einer ewigen Seelenwanderung«. Bei Yuvraj Krishan wäre vor allem nach seinem Umgang mit dem Begriff des Gesetzes (*law*) zu fragen.

Karl Potters Versuch, innerhalb einer großen Vielfalt geschichtlicher und begrifflicher Varianten einen gemeinsamen Kern- und Zentralbereich, die von ihm so genannte »klassische Karmatheorie Indiens«, zu identifizieren, verdient Beachtung und Anerkennung. Unzutreffend ist jedoch seine Behauptung, daß im Sinne dieses Zentralbereichs von einem Einfluß des Karma auf die äußere Umgebung der Lebewesen keine Rede sein könne.

Was schließlich die Definition aus dem »Großen Brockhaus« angeht, so kann die Bezeichnung des Karma als »universelles Gesetz, nach dem das Leben eines Menschen die Folge seiner Handlungen in einem früheren Leben darstellt«, nur unter Vorbehalt akzeptiert werden. Denn zum »Leben eines Menschen« gehören ja auch seine Handlungen und Entscheidungen. Wären auch diese als Folge früherer Existenzen anzusehen, so wäre der Determinismus unabwendbar, und dem freien und karmisch relevanten Handeln wäre der Boden entzogen. Der Determinismus gilt den meisten Schulen des indischen Denkens als eine gefährliche Verirrung und wird zumal im Buddhismus mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Was den nicht nur im »Brockhaus« ganz geläufig und selbstverständlich gebrauchten Ausdruck »universelles Gesetz« betrifft, so sollte man sich davor hüten, ihn in zu enger Anlehnung an den naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff zu verstehen. Überhaupt ist der Begriff des Gesetzes für die Beschreibung des Karma und seiner Rolle im indischen Denken nur beschränkt tauglich. In den meisten Fällen wäre der Begriff der Regel (oder der »regulativen Idee«) ange-

messener. Denn das Karma als Vergeltungskausalität gilt für die meisten seiner indischen Interpreten »in der Regel«. Die Möglichkeit von Ausnahmen von oder Auswegen aus der regulären karmischen Kausalität ist, wie wir sehen werden, im Verständnishorizont dieses Begriffs von vornherein angelegt. Dies gilt insbesondere für den Hinduismus. Die Regel ist hier, wie auch in den Bereichen der Grammatik (*vyākaraṇa*) und des Dharma, d.h. der sittlich-religiösen Norm, auf Ausnahmen geradezu ausgerichtet. Diese inhärente Variabilität und Durchlässigkeit der Karmalehre dürfen wir nicht aus dem Blick verlieren, wenn wir uns darum bemühen, ihren durchaus vorhandenen begrifflichen und intuitiven Kern- und Konvergenzbereich zu erfassen.

Im allgemeinsten Sinne können wir sagen, daß die indischen Konzeptionen von Karma und Wiedergeburt (d.h. vom Saṃsāra) die Idee der Kausalität und Kontinuität mit dem Postulat der ausgleichenden Gerechtigkeit verbinden. Idealtypisch sollte dies zu Abläufen des Lebens und Erlebens führen, die sich sozusagen selbst regulieren und keiner göttlichen oder sonstigen Intervention bedürfen. Keine karmisch oder moralisch relevante Handlung sollte folgenlos bleiben, sondern Lohn und Strafe, d.h. positive oder negative Erlebniszustände und Existenzweisen, nach sich ziehen. Andererseits sollte keine positive oder negative (d.h. als Lohn oder Strafe deutbare) Erlebnis- und Existenzweise ohne entsprechende, moralisch relevante Tatursache sein. Diese Doppelprämisse impliziert eine volle Integration der karmischen Tatvergeltung und der Wiedergeburt. Karma erfordert Wiedergeburt, damit Getanes abgegolten werden kann und sich nicht folgenlos verliert, und die Wiedergeburt würde zum Erliegen kommen ohne die dynamische Triebkraft des Karma, das zugleich als Wirk- und Finalursache fungiert. Dies ist eine aus den Po-

stulaten der Gerechtigkeit, der Kontinuität und der Kausalität abgeleitete Regel. Es ist eine Forderung an die Welt, nicht aber ein aus ihrer systematischen Beobachtung abgeleitetes oder ableitbares Gesetz.

Die mit der Wiedergeburt integrierte Tatvergeltung erstreckt sich über unzählbare, aber nicht eo ipso endlose Abfolgen des Lebens und Sterbens. Sie umfaßt den Bereich dessen, was der Geburt und dem Tod unterworfen ist, d.h. menschliche wie auch nichtmenschliche Lebewesen. In speziellerem Sinne erscheinen vor allem die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies, Geschlecht, sozialer Status, Lebensdauer oder Lebenskraft, physiologische und psychologische Anlagen, angenehme oder unangenehme Erfahrungen, Erlebnisse und Lebensumstände als Folgen früherer, zumeist in einem vorherigen Leben begangener Handlungen. Entsprechende Folgen für die Zukunft sind aufgrund unserer gegenwärtigen Handlungen und Intentionen zu postulieren.

Der Gesamtbereich der Wiedergeburt und Tatvergeltung wird mit dem schon genannten Sanskritwort Saṃsāra (»Durchlaufen«, »Umherwandern«) bezeichnet. Der Umfang dieses Bereichs, in dem man wiedergeboren werden kann, ist nicht immer einheitlich konzipiert worden. Die wohl geläufigste Auffassung ist, daß er sich über die gesamte Hierarchie des Lebendigen von den Göttern hinab zu den Pflanzen erstreckt. In der hinduistischen Mythologie ist nicht selten von 8 400 000 Arten von Lebewesen die Rede. Im späteren Buddhismus, aber auch bei einigen hinduistischen Denkern (etwa Abhinavagupta um 1000 n. Chr.) gab es die Tendenz, die Pflanzen aus diesem Bereich auszuschließen. Nach Meinung der Jainas umfaßt der Saṃsāra dagegen auch gewisse Klein- und Elementarlebewesen, die noch unter den Pflanzen stehen. Die meisten philosophischen Schulen verstehen die Existenz im

Bereich der Wiedergeburt als einen Zustand des Leidens, der Unfreiheit und der Selbstentfremdung. Selbst der durch gutes Karma ermöglichte Aufstieg innerhalb dieses Bereichs ist letztlich unzulänglich. Die Fähigkeit, den Saṃsāra endgültig zu transzendieren und die Macht des Karma ein für allemal zu brechen und zu eliminieren, wird nicht selten mit der menschlichen Existenz assoziiert und als ein seltenes Privileg angesehen. Die meisten Formen oder Stufen des Lebens gelten lediglich als Stationen oder Vollzugsorte karmischer Vergeltung, die keine echten karmischen Initiativen zulassen und keinen Zugang zur Erlösung (*mokṣa*) vom Saṃsāra eröffnen.

Wir lassen nun einige kurze und vorgreifende Hinweise auf den geschichtlichen Kontext der indischen Karma- und Wiedergeburtslehren folgen und skizzieren in knappem Umriß, was in den folgenden Kapiteln im Detail ausgeführt werden soll.

Über die historischen Ursprünge der Karma- und Wiedergeburtslehre sind mancherlei Vermutungen angestellt worden. Mit definitiver Sicherheit dürften sie kaum zu ermitteln sein. In den ältesten uns heute zugänglichen Texten, den Veden einschließlich der Brāhmaṇas, finden wir verschiedene Vorstufen oder auch frühe Varianten der Lehre, nicht aber diese selbst in ihrer entwickelten und von Potter sogenannten »klassischen« Form. Auch in den wohl vor 500 v. Chr. entstandenen alten Upaniṣaden erscheint sie nur in vorläufigen und mehr oder weniger isolierten Formulierungen. Die Lehren des um 500 v. Chr. tätigen Buddha (d.h. Siddhārtha Gautama) haben, wie es scheint, diesen Ansätzen einen strikteren Begriff von Kausalität hinzugefügt; außerdem tritt hier das Rituelle ganz hinter dem Moralischen zurück, und die Absicht, der mentale Aspekt des Handelns, rückt ins Zentrum des Tatbegriffs. Die etwas ältere Reformbewegung des Jinismus

(bzw. Jainismus) zeigt ein ganz besonderes Interesse an Karma und Wiedergeburt und bemüht sich um eine umfassende Klassifikation und Analyse karmischer Faktoren und Prozesse. Anders als bei den Buddhisten wird das Karma bei den Jainas verdinglicht und im Sinne einer feinstofflichen Substanz konzipiert.

In der Literatur der Hindus bezeugen solche Texte wie das große Epos Mahābhārata, das in seinen ältesten Teilen bis in die Zeit um 400 v. Chr. zurückgehen dürfte, die Existenz einer entwickelten und bereits weithin anerkannten Karmalehre. In der Folge wurde die Lehre in die meisten religiösen und philosophischen Schultraditionen aufgenommen und auf verschiedene Weise dargestellt und gedeutet. Daneben wurde sie zur zentralen Prämisse für die Gesetzesliteratur (Dharmaśāstra). Sie fand ihren Weg in die Mythologie und Dichtung ebenso wie in solche traditionellen Wissenschaften wie Medizin, Embryologie und Astrologie. Es kam zu ausgedehnten Debatten über den Status des karmischen Subjekts, d.h. des Urhebers der Tat, und des Subjekts bzw. Substrats der Wiedergeburt. Dies geschah vor allem in der Auseinandersetzung mit der buddhistischen Leugnung eines dauerhaften, identisch bleibenden Selbst oder *ātman*. Auch die Eigenart des karmisch relevanten Aktes, die Natur der karmischen Kausalität, die Mechanismen der Wiedergeburt, der ontologische Status des Karma, die Möglichkeit seiner Aufhebung oder Überwindung und der Befreiung von der Wiedergeburt sind wichtige und exemplarische Themen. Zu allen diesen Fragen findet sich ein weites Spektrum von Lösungsversuchen. Wir sollten freilich nicht vergessen, daß es außerhalb des theoretischen und literarischen Bereichs auch zahlreiche nicht schriftlich fixierte lokale und regionale Sonderformen des Glaubens an und des Umgangs mit Karma und Wiedergeburt gibt.

In ihren verschiedenen Kontexten und Anwendungsbereichen hat die Lehre vom Karma und Saṃsāra zumindest drei deutlich unterscheidbare, gleichwohl aufeinander bezogene Funktionen und Dimensionen:

1. Sie bietet einen Rahmen und Leitfaden für die sittliche und religiöse Orientierung, indem sie gegenwärtigen Handlungen und Entscheidungen eine inhärente Kraft zuschreibt, zukünftige und als Lohn oder Strafe zu verstehende Tatfolgen auszulösen.
2. Sie dient dazu, gegenwärtige Zustände, Ereignisse und Phänomene, zumal solche im Bereich des Lebens und Erlebens, zu erklären und zugleich zu rechtfertigen, indem man sie als Tatfolgen auslegt und auf die Vergeltungskausalität vergangener Handlungen und Entscheidungen zurückführt.
3. Sie reflektiert und artikuliert ein fundamentales Ungenügen an der Conditio humana und dem weltlichen, zeitlichen Existieren überhaupt, und sie bildet den Hintergrund bzw. Ausgangspunkt für das Ideal der absoluten Befreiung (*mokṣa, nirvāṇa* usw.) und für ein radikales Erlösungsstreben.

In all diesen Funktionen hat die Karmalehre bedeutsame Implikationen für die indische Religions- und Geistesgeschichte und für das traditionelle indische Welt- und Selbstverständnis überhaupt.

Zum Abschluß unserer Einführung wollen wir nun noch auf die für unser Thema maßgebliche Terminologie sowie auf die Beschaffenheit unseres Quellenmaterials eingehen. Wir beginnen mit dem Ausdruck »Karma« selbst. »Karma« ist gewiß eines der geläufigsten indischen Lehnworte namentlich im Englischen, aber zunehmend auch in anderen westlichen Sprachen einschließlich des

Deutschen. Genaugenommen handelt es sich um die Nominativform eines Sanskritwortes, dessen Stammform *karman* ist und das auf die Wurzel *kṛ*, d.h. »tun«, »machen«, zurückzuführen ist. Im wörtlichen und primären Sinne bedeutet es »Tat«, »Handlung«, »Werk«, nicht selten mit rituellen Implikationen. Anders als das gleichfalls zu kṛ gehörende Nomen *kriyā* bezieht sich *karman* nicht so sehr auf das Tun oder Handeln als solches und in seinem aktuellen Vollzug, sondern vor allem auf die vollzogene Tat als das Resultat des Tuns sowie auf das vollbrachte oder zu vollbringende Werk. Im grammatischen Sprachgebrauch bezeichnet es auch das Objekt einer Handlung, das im Tun oder Handeln Angestrebte. In vielen Fällen sind *karman* und *kriyā* austauschbar. Die semantische Verknüpfung des Wortes *karman* mit einem inhärenten Vergeltungspotential unserer Handlungen und Entscheidungen sowie mit der Idee, daß solches Potential aufbewahrt und zu einem späteren Zeitpunkt aktualisiert werden kann, findet sich schon in einigen Upaniṣaden. Ganz geläufig ist dieser Wortgebrauch seit der epischen Literatur. Zentrale Bedeutung hat er seit alter Zeit bei den Buddhisten und den Jainas. Sowohl im Pali des Theravāda-Buddhismus wie auch im Jaina-Prakrit entspricht dem Sanskritwort *karman* die mittelindische Form *kamma*.

Namentlich in der hinduistischen Literatur ist anstelle von *karman* sehr oft auch von *adṛṣṭa* die Rede, d.h. vom »ungesehenen«, »unsichtbaren« Potential unserer Taten. Der Terminus *apūrva* bezieht sich speziell auf die empirisch nicht faßbaren Folgen ritueller Handlungen. Gutes Karma wird oft *dharma* oder *puṇya*, »Verdienst«, genannt; schlechtes Karma heißt *adharma* oder *pāpa*, »Schuld« bzw. »Übel«. Das Kompositum *karmavipāka* bezeichnet, namentlich im Buddhismus, das »Reifen«, d.h. die Aktualisierung, des karmischen Potentials;

karmāśaya ist die Ablagerung bzw. Ansammlung karmischer Energien.

Der Ausdruck »Wiedergeburt« (»rebirth«) hat eine genaue Entsprechung in dem Sanskritwort *punarjanma*, das jedoch als Terminus eher im Hintergrund bleibt. Älter als Punarjanma sind die in den Brāhmaṇas und alten Upaniṣaden erscheinenden Ausdrücke *punarmṛtyu*, »Wiedertod«, »wiederholtes Sterben«, und *punarāvṛtti*, d.h. »Rückkehr« aus einer jenseitigen Sphäre in das Leben auf dieser Erde.

Im Buddhismus, der kein beständiges Selbst anerkennt, finden wir *punarbhava* (Pali: *punabbhava*), »Wiederdasein«, »Wiedergeburt«. Im spezielleren Sinne bezeichnet der Pali-Terminus *paṭisandhi* (Sanskrit: *pratisaṃdhi*) die kausale Verbindung, die ein neues Leben an das vorangegangene anschließt und aus ihm hervorgehen läßt. In den mittleren Upaniṣaden wie auch im alten Buddhismus und Jainismus erscheint, nebst zugehörigen Verbformen, der fundamentale Begriff des Saṃsāra, des »Umherwanderns« oder »Umherirrens« in verschiedenen Lebensformen und Existenzweisen. Karma und Wiedergeburt sind, wie schon angemerkt, miteinander in diesem Begriff verschmolzen, der schließlich die Ziellosigkeit des Welttreibens schlechthin und die Welt selbst als Bühne und Inbegriff karmischen Geschehens bezeichnet. Nicht selten ist von *saṃsāracakra* oder *saṃsāramaṇḍala* (»Rad« oder »Kreis« des Saṃsāra) die Rede, und der Prozeß wird mit dem Kreisen eines Schöpfrades (Yogatattva-Upaniṣad 3ff.) verglichen.

Was unsere westliche Terminologie angeht, so empfiehlt sich der Ausdruck »Wiedergeburt« (»rebirth«) für den Kontext dieser Darstellung vor allem deshalb, weil er in ontologischer Hinsicht neutraler ist als »Seelenwanderung« (»metempsychosis«, »transmigration«) und keine

im Buddhismus unzulässige dauerhafte Seelensubstanz postuliert. Anders steht es zwar mit »Reinkarnation« oder »Wiederverkörperung« (»reincarnation«, gelegentlich auch »metensomatosis«). Dieser seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gebräuchliche Terminus ist jedoch in stärkerem Maße als »Wiedergeburt« mit Assoziationen aus der modernen westlichen Literatur belastet, die für das Verständnis der traditionellen indischen Lehren nicht sehr hilfreich sind. Wir werden ihn nur relativ selten verwenden. Es sei hier noch angemerkt, daß es für den in der modernen Diskussion zu unserem Thema so geläufigen Ausdruck »Gesetz des Karma« (»law of karma«) im Sanskrit kein terminologisches Äquivalent gibt. Und dies ist eine Beobachtung, bei der es keineswegs nur um Worte geht.

Die genannten indischen Ausdrücke stehen in einem terminologischen Umfeld, das sich einerseits auf die Wurzeln des Karma, d.h. die Triebkräfte und Motivationen, die uns zum Handeln antreiben, bezieht und andererseits auf die Transzendenz von Karma und Wiedergeburt und die Befreiung aus der karmischen, weltlichen Existenz. Zentrale Bedeutung haben die »Leidenschaften« und inneren Befleckungen (*kleśa, doṣa, kaṣāya* bei den Jainas), die unseren Taten und Entscheidungen zugrunde liegen, insbesondere Begierde und Haß (*rāga* und *dveṣa*) und das noch fundamentalere »Fehlwissen« (*avidyā*), die »Verblendung« (*moha*), die uns über unsere wahre Identität und Bestimmung hinwegtäuscht und die aufgehoben werden muß, ehe die Befreiung oder Erlösung (*mokṣa, mukti, apavarga*; im Buddhismus *nirvāṇa*) möglich wird. Auf die Bedeutung des Terminus Saṃsāra, der Karma und Wiedergeburt in Begriffe des »Umherwanderns« oder »Umherirrens« in der Vielfalt der weltlichen Lebensformen zusammenfaßt, haben wir bereits hingewiesen. Es ist dieses im »Fehlwissen« gründende, seinem Wesen nach zykli-

sche und letztlich ziellose Welttreiben, das in der Erlösung aufzuheben ist.

Wir lassen noch einige kurze Bemerkungen zur Beschaffenheit und zum Umfang der für unser Thema relevanten Quellen folgen. Aussagen über und Hinweise auf Karma und Wiedergeburt finden sich in sehr verschiedenartigen indischen Texten von der spätvedischen bis in die moderne Periode, d.h. aus einem Zeitraum von fast drei Jahrtausenden. Die Lehre erscheint in der populären Mythologie und im philosophischen Denken, als unbefragte Voraussetzung und als Thema expliziter theoretischer Bemühungen. Umfassende systematische Darstellungen sind jedoch, abgesehen von der Literatur der Jainas, recht selten geblieben.

Mancherlei Ansätze und Andeutungen sind, wie schon bemerkt, namentlich in den älteren Upaniṣaden zu finden (etwa Bṛhadāraṇyaka VI, 2 und IV, 4 sowie Chāndogya V, 3–10). Reichhaltige Materialien bietet das Epos Mahābhārata und die sehr umfangreiche Literatur der Purāṇas. Innerhalb der Gesetzesliteratur (Dharmaśāstra) bietet das zwölfte Kapitel der Manusmṛti den wichtigsten und kohärentesten Überblick. Unter den traditionellen Wissenschaften (*vidyā*) sind die Texte aus der medizinischen Tradition (Āyurveda) am ergiebigsten. Von großem Interesse sind aber auch die Versuche, die Karmalehre und die Astrologie miteinander abzustimmen. Verschiedene Texte kompilieren und resümieren die älteren Lehren über das Wirken der Vergeltungskausalität (namentlich über karmische Strafen) in regelrechten Kompendien. Zu den bekanntesten Beispielen hierfür gehören die populäre und anonyme Karmavipākasaṃhitā sowie der gelehrtere Madanamahārṇava von Viśveśvara Bhaṭṭa, der sich darauf konzentriert, Krankheiten als karmische Strafe auszulegen. Auch die philosophischen Systeme (*darśana*) des

Hinduismus nehmen sich des Themas an; in exemplarischer Weise geschieht dies z.B. in Patañjalis Yoga (vgl. Yogasūtra II, 13 mit Kommentaren). Nyāya und Vaiśeṣika präsentieren eine Reihe von Argumenten zur Begründung der Lehre von Karma und Wiedergeburt und zum Nachweis der Existenz des Selbst (*ātman*). Im Advaita-Vedānta gehören Karma und Wiedergeburt zwar letztlich zur Welt des kosmischen Scheins; trotzdem sind sie ein wichtiges Thema. Von der Überwindung des Karma handelt die dem Padmapāda, einem Schüler Śaṅkaras, gewiß zu Unrecht zugeschriebene Vijñānadīpikā. In einem stärker theologisch geprägten Sinne setzen die zahlreichen theistischen Schulen der Viṣṇuiten und Śivaiten die Diskussion fort.

Im Buddhismus begegnen uns Karma und Wiedergeburt bereits in den ältesten Dokumenten. Ihre Entdekkung bzw. volle Realisierung wird mit der Erleuchtung des Buddha selbst assoziiert. Explizite Erörterungen sind jedoch in den älteren Teilen des Theravāda-Kanons (in Pali) relativ selten. Genannt seien das Mahākammavibhaṅgasutta und das Cūḷakammavibhaṅgasutta aus dem Majjhimanikāya. Die Jātaka-Texte beschreiben mehr als 500 Existenzen des zukünftigen Buddha, die seiner Erleuchtung vorausgehen. Begriffliche und analytische Details bietet der als Abhidharma/Abhidamma bekannte dritte Teil des Kanons. Von früh an gab es Meinungsverschiedenheiten und sektiererische Debatten zur Auslegung der karmischen Kausalität; aus der Sicht des Theravāda sind diese im Kathāvatthu dokumentiert. Der Milindapañha (»Fragen des Menander«), ein populärer außerkanonischer Text, bemüht sich besonders darum, das Postulat der ethischen Verantwortung mit der buddhistischen Negation eines beständigen Selbst zu versöhnen. Über die Auffassungen anderer Schulen, namentlich des

Sarvāstivāda und Sautrāntika, belehren uns die großen enzyklopädischen Werke Mahāvibhāṣā und Abhidharmakośa. Eine wichtige Quelle für die Auffassungen des Yogācāra (in Verbindung mit Konzeptionen aus dem Sautrāntika) ist Vasubandhus Karmasiddhiprakaraṇa.

Die Ausbreitung des Buddhismus über weite Teile Asiens führte dazu, daß die Lehre von Karma und Wiedergeburt auch in zahlreichen außerindischen Kulturen rezipiert wurde. Die Tatsache, daß die Grundprämissen dieser Lehre hier keineswegs als selbstverständlich gelten konnten, führte in manchen Fällen dazu, daß ergänzende bzw. propädeutische Werke eigens zum Nachweis dieser Prämissen verfaßt wurden. Dies gilt z.B. für die Texte zum »Nachweis einer anderen Welt« (*paralokasiddhi*), die speziell für die Tibeter die in der Karmalehre vorausgesetzte Annahme eines Weiterlebens nach dem Tode argumentativ absichern sollten.

Die ausführlichsten und umfassendsten Texte über Karma und Wiedergeburt finden wir bei den Jainas. Ihr besonderes Interesse an diesem Thema dürfte auf die mündlich vorgetragenen Lehren des Jina Mahāvīra, des Gründers oder maßgeblichen Reformators dieser Bewegung, zurückgehen. Eine prägnante Zusammenfassung der älteren Entwicklungen bietet uns Umāsvātis Tattvārthasūtra (auch Tattvārthādhigamasūtra genannt; wohl um 200 n. Chr.), das, bei beiden Sektionen des Jainismus, den Śvetāmbaras wie auch den Digambaras, höchstes Ansehen genießt. Die systematische Ausarbeitung der Karmalehre läßt sich anhand zahlreicher Spezialwerke verfolgen, darunter Śivaśarmans Karmaprakṛti, Candrarṣis Pañcasaṃgraha und eine unter der Sammelbezeichnung »Karmabücher« (*karmagrantha*) zusammengefaßte, nicht immer identische Gruppe von Texten. Viele der in den »Karmabüchern« zu findenden Angaben sollen angeblich aus dem

verlorenen zwölften Teil des Śvetāmbara-Kanons, dem Dṛṣṭivāda (Prakrit: Diṭṭhivāya) entlehnt sein. Ihre eigene, bislang nur unzulänglich erschlossene Tradition von »Karmabüchern« haben die Digambaras hervorgebracht, nach deren Ansicht der Kanon insgesamt verlorengegangen ist. Neben den Prakrit- bzw. Sanskrit-Originalen mancher Texte gibt es seit Jahrhunderten auch Übertragungen und Kommentare in indischen Regionalsprachen, namentlich in Gujarati. Auch Vertreter des modernen Jinismus (Jainismus), die sich der englischen Sprache bedienen, betonen die zentrale Rolle des Karma für ihre Weltanschauung; als Beispiel können wir Virchand Raghavji Gandhi nennen, der den Jinismus auf dem »Weltparlament der Religionen« (»World Parliament of Religions«) 1893 in Chicago vertrat.

Auf die umfangreiche Literatur zum Thema Karma, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Indien und im Westen entstanden ist, brauchen wir hier im einzelnen nicht einzugehen. Neben historischen Untersuchungen und Spekulationen, Neudeutungen und Umdeutungen der traditionellen Konzeptionen und mehr oder weniger umfassenden Anthologien gibt es auch zahlreiche Arbeiten, die Karma und Wiedergeburt ohne Bezug auf ihre historische Rolle als Thema eigenständiger Forschung oder Spekulation beanspruchen. Nur wenige dieser Arbeiten sind freilich so besonnen und vorsichtig wie die Fallstudien über Wiedergeburtsberichte, die Ian Stevenson über viele Jahre hinweg gesammelt hat. Eine erhebliche Rolle für die Entwicklung dieser Literatur hat bekanntlich die Theosophie und, in ihrem Gefolge, die Anthroposophie gespielt. Ihr Postulat einer Einheit oder zumindest Konkordanz von Religion und Wissenschaft ist auch für die modernen indischen Interpreten der Karmalehre wichtig geworden.

Was die indologische und religionsgeschichtliche Spezialliteratur über Karma und Wiedergeburt in Indien angeht, so hat sich das Interesse der westlichen Forschung lange auf die Frage nach ihren geschichtlichen Ursprüngen konzentriert. Ernsthafte Versuche, die begrifflichen Strukturen und Implikationen der Lehre, die Verschiedenheit ihrer Versionen und ihre Bedeutung im Kontext des indischen Denkens und Lebens zu verstehen, sind demgegenüber relativ selten geblieben und erst in neuerer Zeit unternommen worden (vgl. z.B. O'Flaherty 1980; Keyes und Daniel 1983). Eine Geschichte der Karma- und Wiedergeburtslehre in Indien ist bisher noch nicht geschrieben worden. Sie kann auch in der folgenden Darstellung nicht geboten werden.

2. Zur Frühgeschichte der indischen Karmalehre

Von westlichen historisch-philologisch orientierten Gelehrten ist nicht selten konstatiert worden, daß es in den vedischen Hymnen, den ältesten Dokumenten des indischen Denkens und heiligsten Quellen der brahmanisch-hinduistischen Orthodoxie, noch keine Spur der Karma- und Wiedergeburtslehre gebe. Erst in der nachfolgenden Textschicht der ritualistischen Brāhmaṇas seien Ansätze und Andeutungen der Lehre zu finden, und erst in den älteren Upaniṣaden gewinne sie deutlichere Konturen (z.B. Farquhar 1920, 33). Falls dies richtig sein sollte und falls die Karma- und Wiedergeburtslehre dem ursprünglichen vedischen Weltverständnis tatsächlich fremd sein sollte, so stellt sich die naheliegende Frage, woher sonst diese Lehre denn stammen könnte. Verschiedene Antworten sind hierzu erwogen worden. Als mögliche Quellen sind indische Stammesreligionen, sogenanntes primitives oder populäres Gedankengut, sowie andere außervedische oder »nicht-arische« Einflüsse genannt worden.

Es scheint, daß die Art und Weise, wie die alten Upaniṣaden Karma und Wiedergeburt präsentieren, die Zweifel an der vedisch-brahmanischen Herkunft der Lehre grundsätzlich bestätigt. An einer berühmten und oft zitierten Stelle (III, 2, 13) der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, einem der ältesten, reichhaltigsten und gewichtigsten Texte dieser Gattung, wird von Karman (in einem freilich nicht näher bestimmten Sinne) in einer Weise gesprochen, als ob es sich dabei um ein im vedischen Milieu neues, fremdartiges, noch nicht allgemein bekanntes Prinzip, ja geradezu um eine Geheimlehre handle. An anderen Stellen in der

Bṛhadāraṇyaka- und Chāndogya-Upaniṣad (VI, 2 bzw. V, 3–10) wird der Eindruck erweckt, daß die Lehre zunächst von den Angehörigen der Kriegerkaste, den Kṣatriyas, tradiert und erst später den Brahmanen, den eigentlichen Hütern der vedisch-ritualistischen Tradition, zugänglich gemacht worden sei. In der altbuddhistischen Literatur begegnen uns übrigens Brahmanen, die mit der Karmalehre überhaupt nicht vertraut sind und erst vom Buddha darüber unterrichtet werden. Der Tradition zufolge gehören sowohl der Buddha wie der etwas ältere Gründer der Reformgemeinde der Jainas, Vardhamāna Mahāvīra, der Kaste der Kṣatriyas an. Man sollte hieraus keineswegs folgern, daß der Buddha oder ein anderer Kṣatriya die Karmalehre sozusagen entdeckt oder erfunden hätte, noch daß die Kṣatriyas als Gruppe tatsächlich jemals im ausschließlichen Besitz dieser Lehre gewesen seien.

Wir brauchen hier nicht im einzelnen zu erörtern, welche Argumente für gänzlich außervedische oder auch »nicht-arische« Anfänge der Karma- und Wiedergeburtslehre vorgebracht wurden und wie man versucht hat, ihr Eindringen in die spätvedische und hinduistische Tradition zu erklären. Überhaupt werden wir darauf verzichten, uns an den Ursprungsspekulationen westlicher Historiker zu beteiligen. Es sei nur in aller Kürze auf ein interessantes und exemplarisches Gedankenexperiment hingewiesen, das Gananath Obeyesekere angestellt hat. Dieser in Princeton lehrende singhalesische Anthropologe versucht, die Anfänge der Karmalehre in der Weise zu klären, daß er die nach seiner Meinung nicht ergiebigen vedisch-hinduistischen wie auch die frühen buddhistischen Texte gänzlich ignoriert und statt dessen auf die nicht schriftlich niedergelegten Wiedergeburtslehren außerindischer wie auch indischer Stammesreligionen eingeht. Diese sind nach seiner Auffassung naturalistisch oder auch ri-

tualistisch konzipiert, aber jedenfalls nicht ethisch geprägt und nicht mit der Idee einer moralisch fundierten Vergeltungskausalität assoziiert. Wir haben es hier mit Wiedergeburt ohne Karma, ohne das Postulat kosmischer Gerechtigkeit zu tun. Es ist der »Zivilisationsprozeß« der »Ethisierung«, der laut Obeyesekere von dieser keineswegs auf Indien beschränkten Grundlage zu der kombinierten Karma- und Wiedergeburtslehre in ihren charakteristisch-indischen Ausprägungen führt (Obeyesekere 1980, 137–164).

Die indische Tradition selbst ist freilich anderer Ansicht gewesen als die moderne philologisch-historische Forschung. Für sie steht grundsätzlich außer Frage, daß Karma und Wiedergeburt auch bereits in den ältesten vedischen Texten, namentlich in den Hymnen des Ṛgveda, zu finden sind (z.B. in den beiden Vāmadeva-Hymnen IV, 26 und 27). Es dürfte für uns schwierig sein, dies im einzelnen nachzuvollziehen. Selbst ein für das indische Traditionsverständnis und die Verfahrensweise indischer Kommentatoren grundsätzlich aufgeschlossener Autor wie Paul Deussen vermag in den Vāmadeva-Hymnen kein »Zeugnis für die Wiedergeburtslehre« (AGPh I/2, 286) zu finden. Gleichwohl stünde es uns nicht gut an, kategorisch und mit philologischer Arroganz zu erklären, die indischen Interpreten seien im Irrtum und projizierten spätere Gedanken fälschlich in die Dokumente der Frühzeit. Das historisch-philologische Unterfangen, alte Texte rein aus sich selbst und aus ihrer eigenen Zeit und Vorgeschichte heraus zu verstehen, ist auch seinerseits fragwürdig, abstrakt und letztlich utopisch. Das Frühere im Lichte des Späteren zu sehen ist prinzipiell nie gänzlich zu vermeiden. Daß dies in Indien zum hermeneutischen Prinzip erhoben wird, daß man im Ältesten nicht nur die Keime, sondern die vollständige Vorwegnahme des Späteren fin-

den wollte und daß man die Tradition nicht als Abfolge disparater Entwicklungsstufen, sondern als lebendige und umfassende Manifestation derselben Wahrheit sah, mag uns in der Tat fremd sein, und diese Ansicht ist gewiß kaum geeignet, uns als Prämisse der philologischen Forschung zu dienen. Gleichwohl sollte es uns doch, im Bewußtsein unseres Standorts und angesichts der offenkundigen kulturellen Bedingtheit unserer westlichen positivistisch-philologischen Methoden, möglich sein, dieser andersartigen Weise des Zugangs zu alten Texten mit einem gewissen Maß an Offenheit, vielleicht sogar mit einem gewissen Respekt zu begegnen.

Wir sollten uns auch davor hüten, die Ursprungsfrage auf unzulässige Alternativen, etwa eine als Disjunktion konstruierte Gegenüberstellung von »vedisch« und »außervedisch«, festzulegen. Die Karma- und Wiedergeburtslehre ist sicherlich nicht von der Art, daß wir darauf hoffen könnten, sie auf einen einzigen, definitiv bestimmbaren Ausgangspunkt zurückzuführen. Und was die Gegenüberstellung von »vedisch« und »populär« bzw. »primitiv« angeht, so sind auch hier die Grenzen nicht so eindeutig, wie es zunächst scheinen mag. Es gibt auch »Populäres« bzw. »Primitives« im Veda selbst, insbesondere im Atharvaveda, aber auch im Ṛgveda. Der Veda ist ja von seinem historischen und gesellschaftlichen Umfeld nicht isoliert gewesen.

Eine einheitliche, systematisch bestimmte Lehre über die Welt und den Menschen sollten wir von den vedischen Texten nicht erwarten. Die reiche innere Vielfalt dieser Texte läßt mancherlei Alternativen zu. Und die Frage der Anwesenheit oder Abwesenheit bestimmter Lehren und Konzeptionen, etwa Karma und Wiedergeburt, erfordert besondere Umsicht und Vorsicht. Es ist kaum zu bezweifeln, daß der Veda selektiv ist, daß es in vedischer Zeit ge-

dankliche Entwicklungen gegeben hat, die in den vedischen Texten nicht dokumentiert sind. Aber statt darüber zu spekulieren, worum es in solchen undokumentierten Lehren gegangen sein mag, sollten wir uns an das halten, was wir haben; und das ist gewiß nicht wenig. Zumindest im Sinne eines heuristischen Prinzips dürfte es sinnvoll und ratsam sein, den Veda als Quelle für die Genesis und Frühgeschichte der Karmalehre sehr ernst zu nehmen. Die eingangs erwähnte Feststellung, daß es in den vedischen Hymnen keine Spur von Karma und Wiedergeburt gebe, erweist sich als simplifizierend; sie bedarf der Revision und Differenzierung. Ansätze hierzu sind in der neueren Forschung mehrfach unternommen worden, und die komplexe Ergiebigkeit der altvedischen Texte für unser Thema ist dadurch deutlicher geworden (z.B. Tull 1989; dazu Rez. Schmithausen 1994; Bodewitz 1994; Butzenberger 1996; zur älteren Lit. Horsch 1971). Gewisse Parallelen und Ergänzungen sind in altiranischen Quellen zu finden (Widengren 1965, 37ff.).

Offenkundig benötigen wir ein gewisses Vorverständnis dessen, was wir meinen und was wir suchen, wenn wir von den Anfängen der Karmalehre reden. Daß sich in den altvedischen Texten die »Standardversion« oder die von Karl Potter sogenannte »classical karma theory of India« (CKTI) nicht in expliziter Form ausfindig machen läßt, steht außer Zweifel. Gibt es statt dessen Vorformen oder Sonderformen dieser Lehre, Varianten und frühe Manifestationen desselben Grundgedankens? Oder haben wir es nur mit solchen Lehren zu tun, die zwar selbst noch nicht als Varianten der Karmalehre zu bezeichnen sind, aber doch in relevantem Sinne auf sie bezogen sind? Auf jeden Fall dürfen wir vorweg sagen, daß bereits die ältesten vedischen Texte in signifikanter und folgenreicher Weise auf Fragen eingehen, die, explizit oder implizit, auch im Kon-

text der Karmalehre wesentlich sind. Dies sind Fragen, die namentlich den Tod, die Möglichkeit einer Kontinuität über den Tod hinaus, die Macht der rituellen Handlungen und die Idee einer kosmischen Balance und Gerechtigkeit betreffen.

Was zunächst den Tod und die Frage, was nach dem Tode kommt, angeht, so gibt es bereits in den ältesten vedischen Texten verschiedene Ansichten. Wohl am bekanntesten ist die mythische Konzeption eines Totenreiches unter der Herrschaft des Königs Yama, der zugleich auch als Entdecker dieses Reiches und als erster verstorbener Mensch gilt. Erst im späteren religiösen Denken wächst Yama in die Rolle des gnadenlosen Totenrichters und Höllenfürsten hinein. Wir hören zuweilen von Höllenstrafen, von einer düsteren, schattenhaften, dem griechischen Hades vergleichbaren Unterwelt, andererseits auch von himmlischer Unsterblichkeit (vgl. z.B. AGPh I/2, 290f.; Bodewitz 1994, 36). Daneben gibt es aber auch den Glauben, daß Verstorbene in der Gestalt von Tieren (namentlich Vögel und Schlangen) wieder auf der Erde erscheinen können. Anderen Stellen zufolge können sie als ihre eigenen Nachkommen oder andere Verwandte in das Leben zurückkehren. Einige wenige Stellen (insbesondere ist an Ṛgveda X, 16, 3 zu erinnern) sprechen davon, daß Teile des Menschen wie Augen, Seele oder Gliedmaßen beim Tod in verschiedene Regionen des Kosmos, d.h. Sonne, Wind, Pflanzen usw., eingehen. Schließlich findet sich gelegentlich, z.B. in Ṛgveda IX, 113, auch die Annahme, daß es überhaupt kein Fortleben nach dem Tode und auch keine Wiederkehr in verwandelter Gestalt gibt, daß also der Tod die endgültige Vernichtung eines Lebewesens ist.

Diese Auffassungen stehen nicht notwendig im Widerspruch zueinander. Denn wir dürfen nicht davon ausge-

hen, daß sie in allen Fällen mit universalem Anspruch vorgetragen werden. Für verschiedene Menschen bzw. Lebewesen kann es gänzlich verschiedene Wege und Schicksale nach dem Tode geben; und das Fortleben selbst darf keineswegs für alle Menschen schlechthin vorausgesetzt werden. Dem entspricht, daß in der anschließenden ritualistischen Literatur der Brāhmaṇas die Existenz über den Tod hinaus nicht selten als Ziel und Resultat ritueller Praktiken erscheint, daß der Mensch also durch den Ritus, durch die Beherrschung und den Vollzug bestimmter ritueller Techniken seine Unsterblichkeit aktiv herbeiführen und absichern muß. Der Ritus selbst ist sozusagen eine zweite, den Menschen über seine bloß natürliche und dem Tod verfallene Existenz hinausführende Geburt; im rituellen Werk stiftet das rituelle Subjekt eine nicht dem physischen Zerfall ausgesetzte Identität und Kontinuität. Dies kann aber keineswegs allen Menschen, von anderen Lebewesen ganz zu schweigen, gelingen, und es steht ihnen in vielen Fällen nicht einmal als Möglichkeit offen. Daneben stehen, ohne daß der Versuch des Ausgleichs oder der Vermittlung unternommen würde, die altvedischen, wohl aus der populären Mythologie stammenden Vorstellungen von einem »natürlichen« Weiterbestehen der Lebewesen nach dem Tode, vom Eingehen in andere Seinsbereiche oder Existenzformen, von der Transformation in Schlangen, Vögel usw.

Von einer strikten Vergeltungskausalität, vom Karma in einem ethisch bestimmten Sinne, kann hier gewiß nicht die Rede sein. Dennoch finden wir auch in den vedischen Hymnen, namentlich im Ṛgveda, bereits Gedanken über eine kosmische Balance, Gerechtigkeit und Vergeltung. Das Prinzip dieser Gerechtigkeit, dieser dem Kosmos inhärenten Norm, wird zumeist als *ṛta* bezeichnet. In gewissem Sinne kann dieser sehr problematische Begriff als Vor-

läufer der mit der Karmalehre assoziierten Konzeption einer universalen Vergeltungskausalität gelten. Freilich ist das Ṛta, das nicht gänzlich autonom ist, sondern unter der Aufsicht des Gottes Varuṇa steht, ein im wesentlichen objektives und unpersönliches Prinzip, das in einem ganz anderen Verhältnis zur Tat und zum handelnden Subjekt steht als das Karma.

Nach diesen ganz kurzen und selektiven Bemerkungen zur altvedischen Vorstellungswelt wenden wir uns nun, wiederum in Form einer knappen Skizze, den Entwicklungen der folgenden Jahrhunderte zu, so wie sie sich, etwa seit dem 8. vorchristlichen Jahrhundert, in der ritualistischen Literatur der Brāhmaṇas abzeichnen. Im Anschluß daran soll dann etwas ausführlicher auf einige zentrale und exemplarische altupaniṣadische, aus vorbuddhistischer Zeit stammende Texte eingegangen werden.

Wir hatten davon gesprochen, daß es zu den Funktionen des vedischen Ritus (der ursprünglich vor allem eine Replik kosmogonischer, die natürliche und gesellschaftliche Ordnung begründender Ereignisse ist) gehört, die Identität und Kontinuität des Opfernden und seine Eignung für eine Existenz jenseits des leiblichen Todes zu etablieren. In den Brāhmaṇas wird dies zunehmend durch Fragen nach dem genaueren Zusammenhang zwischen dem rituellen Akten, etwa dem mit ritueller »Wiedergeburt« assoziierten Agniṣṭoma-Opfer, und der Art und Dauer der Existenz nach dem Tode ergänzt und erweitert. Insbesondere regt sich in diesem Zusammenhang die Sorge darüber, daß auch im Jenseits wiederum der Tod Macht über uns gewinnen könnte, d.h., daß die Wirkung der rituellen Werke, die uns zunächst ein Leben nach dem Tode gewähren, ihrerseits unbeständig ist und das Weiterbestehen im Jenseits nicht für immer zu sichern vermag. Im Einklang mit dem sich nunmehr durchsetzenden zykli-

schen Denken wird dieser »Tod im Jenseits«, den die Brāhmaṇas als »Wiedertod« (*punarmṛtyu*) bezeichnen, aber nicht als endgültige Vernichtung verstanden, sondern als eine Rückkehr oder Wiederkehr (*punarāvṛtti*) in das diesseitige, zeitlich-irdische Leben, als dessen vorläufiger Abschluß dann wiederum der irdische Tod zu erwarten ist. Das Sterben ist somit ein zyklisches Ereignis, eingespannt in einen Kreislauf zwischen Diesseits und Jenseits (vgl. AGPh I/2, 293ff.).

Die Vorstellung des zyklisch wiederholten Sterbens gilt nun ihrerseits als unerwünscht, ja als beängstigend und bedrückend. Ging es zunächst um die Fortsetzung der Existenz nach dem Tode, so geht es nun um die Befreiung vom Wiedertod. Zur Überwindung des zyklischen Sterbens wird wiederum der Ritus beschworen. Speziell ist in diesem Zusammenhang von bestimmten Feuerritualen die Rede, z.B. in der Geschichte von Naciketas und Yama, die in verschiedenen Versionen im Taittirīya-Brāhmaṇa (III, 11, 8) und der Kaṭha-Upaniṣad (I, 12,ff.) überliefert ist. »Wer, ohne dem Tod entronnen zu sein, stirbt, wird im Jenseits immer wieder sterben; wer aber abends und morgens diese Libationen darbringt, wird den Tod überwinden; das ist die Befreiung vom Tode im Agnihotra, und wer diese Befreiung kennt, ist frei vom Tode [...]. Dadurch, daß man den Feuerplatz schichtet, besiegt man den Wiedertod« (ŚB II, 3, 3, 8; X, 1, 4, 14; Gonda I, 206).

Ein weiteres Problem tritt in der Entwicklung des vedischen Denkens, namentlich im Übergang von den Brāhmaṇas zu den Upaniṣaden, zunehmend deutlicher hervor. Es ist die Frage, in welchem Maße nicht nur die rituellen Opferhandlungen selbst, sondern auch andere Formen des Handelns einen Einfluß auf die Existenz nach dem Tode und auf die Befindlichkeit im Jenseits haben. Es gibt übrigens eine sehr alte, schon früh in den vedischen

Texten nachweisbare Besorgnis, daß man innerhalb des Ritus selbst Handlungen begehen könnte, die unerwünschte Nebenwirkungen haben und womöglich den Opferer selbst gefährden. Dies gilt speziell im Zusammenhang mit dem Töten von Opfertieren, etwa mit der Tötung eines Ziegenbocks in dem auf die Gewinnung eines himmlischen Jenseits abzielenden Agniṣṭoma-Ritual. Um Schaden von sich selbst abzuwenden, entschuldigt sich der Opferer bei dem Opfertier und bittet es um Nachsicht. Auf diese Weise wird innerhalb des rituellen Tötungsaktes zugleich ein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit (*ahiṃsā*) abgelegt (Schmidt 1968).

Zuweilen hören wir in den Brāhmaṇas in bildlicher Ausdrucksweise von einer im Jenseits herrschenden Vergeltungskausalität, einer Reziprozität von Tun und Leiden, die den ins Jenseits Eingegangenen mit gleicher Münze heimzahlt, was sie hier auf Erden begangen haben. Wir finden dies z.B. in der Geschichte von der Jenseitsreise des Bhṛgu im Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 42–44, wo Lebewesen, die im Diesseits von Menschen gegessen wurden, ihrerseits ihre Esser verschlingen (O'Flaherty 1985, 32–35). Das Bild vom Essen und Gegessenwerden, das in drastischer Weise die untrennbare Verknüpfung von Aktion und Reaktion, Tun und Leiden illustriert, finden wir auch im Śatapatha-Brāhmaṇa XII, 9, 1, 1, wo von »Essen« und »reziprokem, vergeltendem Essen« (*atti* und *pratyatti*) die Rede ist. Spätere Texte, namentlich die Gesetzbücher des Manu (V, 55) und Viṣṇu (51, 78), präsentieren auf dieser Grundlage eine pseudoetymologische Erklärung des Wortes *māṃsa*, »Fleisch«, und ein Argument für den Vegetarismus.

Die Zyklen von Tod und Wiedertod, von denen wir gesprochen haben und die wir als einen Kreislauf zwischen Diesseits und Jenseits bezeichnen können, werden mit zy-

klischen Vorgängen in der Natur assoziiert, wie etwa Tag und Nacht, den Phasen des Mondes, den durch die wechselnden Positionen der Sonne gekennzeichneten Hälften des Jahres oder der zyklischen Wiederkehr der Jahreszeiten. Dies wird erweitert und extrapoliert durch die in den Brāhmaṇas zuerst faßbare, aber vielleicht schon in den vedischen Hymnen angedeutete Annahme weit größerer, schließlich ins Maßlose gesteigerter kosmischer Zyklen, nämlich die Lehre von den vier Weltaltern (*yuga*), d.h. den sich wiederholenden Abfolgen kosmischen Niedergangs und schließlich von der periodischen Zerstörung und Regeneration des gesamten Kosmos.

Es ist vor allem die Kombination von Ritualismus und Naturphilosophie bzw. Naturbeobachtung, die wir im Blick behalten müssen, wenn wir uns jetzt einer Lehre zuwenden, die in mehreren wichtigen Texten präsentiert wird, am eindringlichsten in der Bṛhadāraṇyaka- und Chāndogya-Upaniṣad (VI, 2 bzw. V, 3–10). In beiden Texten findet sich, mit gewissen Abweichungen, ein Abschnitt, von dem Paul Deussen erklärt, er enthalte »den wichtigsten und ausführlichsten Text über die Theorie der Seelenwanderung, den wir aus vedischer Zeit besitzen« (Deussen 1963, 137). An anderer Stelle sagt er, daß von diesem Text »so ziemlich alles Folgende abhängig ist« (AGPh I/2, 295). Das mag angesichts der Quellenlage eine etwas unvorsichtige Feststellung sein. Sicher ist aber, daß wir es hier mit einem sehr exemplarischen und folgenreichen Dokument zu tun haben (s.a. Schmithausen 1994).

Der Text präsentiert zunächst die »Fünf-Feuer-Lehre« (*pañcāgnividyā*), die u.a. die Frage beantworten soll, warum die jenseitige Welt niemals überfüllt ist, obwohl doch so viele Verstorbene fortwährend in sie eingehen und auch in der Vergangenheit bereits in sie eingegangen sind. Die

Antwort geht davon aus, daß es den Wiedertod, die Rückkehr aus »jener Welt«, aus dem Jenseits in unsere diesseitige, irdische Welt gibt. Dies wird in der ritualistischen, opferwissenschaftlichen Denk- und Ausdrucksweise der Brāhmaṇas näher ausgeführt. Zunächst wird die Verbrennung des Verstorbenen selbst als ein Opfervorgang verstanden; der Tote wird den Göttern und der jenseitigen Welt als rituelles Opfer dargeboten. Umgekehrt senden die Götter ihn sodann als Opfergabe an diese Welt zurück. Auf seinem Weg zurück ins Erdenleben hat der wiederkehrende Tote fünf Stationen oder Transformationen zu durchlaufen, die alle jeweils als »Opferfeuer« bzw. als Phasen oder Teile eines rituellen Vorgangs von kosmischen Dimensionen betrachtet und in ein komplexes Korrespondenzschema eingeordnet werden. Das Lebewesen, d.h. der verstorbene, in »jene Welt« eingegangene Mensch, wird von den Göttern zunächst in Form von *śraddhā*, »Glaube«, »Vertrauen« (in den Ritus), geopfert und freigegeben. In vier weiteren »Opferungen« wird der Verstorbene sodann zu Soma, Regen, Nahrung (bzw. nährender Erde) und schließlich zu Samen, aus dem er wiederum als ein menschliches Wesen hervorzugehen vermag.

An diese Lehre von den fünf Opferfeuern wird sodann die Unterscheidung zwischen dem »Väterweg« (*pitṛyāna*) und dem »Götterweg« (*devayāna*) angeknüpft. Der Weg der Götter ist der Weg derer, die nach dem Tode aufgrund ihrer Erkenntnis und ihres Glaubens die »Welt des Brahman« jenseits der Sonne erreichen; sie sind vom irdischen Dasein und allen zyklischen Existenzformen endgültig befreit. Der Weg der Väter ist hingegen der Weg derer, die aufgrund verdienstvoller Werke in die himmlischen Regionen diesseits der Sonne, d.h. in die Sphäre des Mondes, gelangen, wo sie den Lohn ihrer Werke genießen können,

bis sie schließlich doch zur Erde zurückkehren müssen. Die beiden Wege werden bereits in einem von der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (VI, 2, 2) zitierten Vers aus dem Ṛgveda (X, 88,15) genannt. Jedoch ist der Väterweg hier offenbar noch nicht mit der Idee einer Rückkehr zur Erde assoziiert. Der Götterweg ist der Weg des Lichts, der Väterweg der des Dunkels, der kürzer werdenden Tage. Zusätzlich zum Väterweg und zum Götterweg verweisen unsere Upaniṣaden noch auf eine weitere Möglichkeit, die in der Chāndogya-Upaniṣad als »dritter Zustand« (*tṛtīyaṃ sthānam*) bezeichnet wird. Dieser Zustand wird als die Existenzform niederer und kurzlebiger Wesen erklärt, Insekten zumal, und sie ist denen vorbehalten, die weder den Götterweg noch den Väterweg zu erreichen vermögen, vielleicht deshalb, weil sie nach dem Tode nicht verbrannt wurden.

Es ist deutlich, daß die Lehren von den »fünf Feuern« und den »zwei Wegen« keine ursprüngliche Einheit bilden. Tatsächlich kommt die Lehre von den zwei Wegen auch außerhalb dieser Verbindung vor, unter anderem in der Kauṣītaki-Upaniṣad I, 1ff., wo die Verstorbenen vom Mond als dem Hüter des Himmels geprüft und auf einen der beiden Wege geschickt werden. Im Jaiminīya-Brāhmaṇa erscheint sie sowohl allein (I, 18) wie auch in der kombinierten Version (I, 45). Auch in manchen späteren Texten, z.B. Bhagavadgītā VIII, 24–27, finden wir lediglich die Lehre von den zwei Wegen.

Auf die intrikaten Einzelprobleme, mit denen wir es in der Deutung dieser Lehren und in der Bewertung der textlichen Varianten zu tun haben, brauchen wir hier nicht näher einzugehen (dazu Schmithausen 1994). Worum es uns hier vor allem geht, ist die eigentümliche Abfolge der Ereignisse oder Phasen, die den Väterweg bilden. Was reguliert und bestimmt diese Abfolge? Inwieweit ist sie ein na-

türlicher, unpersönlicher Prozeß? Wie weit reicht der Einfluß des handelnden Subjekts und die Wirkung seiner rituellen Werke? Gibt es überhaupt einen konstanten Faktor, ein identifizierbares Subjekt in dieser Serie von Transformationen?

Der zurück zur Erde führende Teil des Väterwegs fällt im wesentlichen mit der Abfolge der fünf Opferfeuer zusammen. Allerdings wird er in eher naturalistischer Weise präsentiert. Wir hören von der Umsetzung in Äther, Wind, Nebel, Wolken, Regen, Nahrung und schließlich Samen. Der Aufstieg des Verstorbenen in die Region des Mondes erfolgt zunächst durch das Feuer und den Rauch des Leichenfeuers und ist sodann an natürliche astronomische und meteorologische Ereignisse und Zyklen gebunden. Sie fungieren als Träger und Faktoren der Wanderungen und Verwandlungen des Menschen zwischen seinen irdischen Existenzen. Tag und Nacht, die Phasen des Mondes, die Jahreszeiten, die jahreszeitlichen Regenfälle begleiten und bestimmen die Phasen und Phänomene der menschlichen Existenz zwischen Tod und neuem Leben. Das Ziel ist es, über diese Zyklen hinaus in die beständige »Welt des Brahman« zu gelangen. Ob dieses Ziel erreicht wird, darüber entscheidet, in der mythischen Sprache einiger alter Texte, eine Prüfung durch den Mond, den Herrn und Hüter jahreszeitlicher Regelmäßigkeiten (Kauṣītaki-Upaniṣad), oder durch die personifizierten Jahreszeiten selbst, diese Repräsentanten zyklischer Wiederkehr (Jaiminīya-Brāhmaṇa; vgl. Bodewitz 1973, 55ff.; 117ff.).

In welcher Weise ist nun der Mensch selbst für den von ihm zurückzulegenden Weg verantwortlich? In welchem Maße greift die Nachwirkung seiner Taten, namentlich sein rituelles Verdienst, als bestimmender Faktor in diesen Weg ein? Es gibt nur wenige Stationen, Schaltstellen sozu-

sagen, an denen das Wissen und die Werke des Menschen hier Bedeutung gewinnen. An diesen Stellen entscheidet sich, ob ein Mensch auf den Götterweg oder den Väterweg gelangt. Aufgrund des angesammelten Verdienstes der guten rituellen Werke entscheidet sich ferner, wie lange jemand in der Region des Mondes verbleiben und die dieser Region eigenen Freuden genießen kann (CU V, 2, 4f.). Davon abgesehen ist derjenige, der einmal den Weg der Väter eingeschlagen hat, einer Serie von Ereignissen überlassen, die ihren eigenen Regeln oder auch Zufällen folgt und innerhalb derer das, was ihm im einzelnen zustößt, nicht von Vergeltungskausalität bestimmt ist. In Form von Regen in eine Pflanze einzugehen hat nichts mit Schuld und Strafe zu tun; es ist die »natürliche«, dem Väterweg angemessene Art der Rückkehr auf die Erde.

Die Texte, mit denen wir es hier zu tun haben, sind noch weit entfernt von der Idee einer strikten Vergeltungskausalität, die die Lebensbedingungen eines Menschen durchgängig am Maßstab von Verdienst und Schuld reguliert. Probleme des Zusammenhangs von Akt und Vergeltung, vor allem auch die Frage nach der Beständigkeit und Identität dessen, der durch die verschiedenen Verwandlungsprozesse vom Äther zum Samen hindurchgeht, werden nicht thematisiert. Die Frage »Wer oder was transmigriert, wird verwandelt und wiedergeboren?« wird ebensowenig erörtert und scheint nicht als Problem empfunden worden zu sein.

Ein Übergang, der besonders prekär und problematisch erscheint, insbesondere in der Version der Chāndogya-Upaniṣad, ist die Umsetzung aus dem Pflanzenstatus in den Organismus des Wesens, das die Pflanze verzehrt, d.h. die Einverleibung und Anverwandlung durch einen Menschen oder ein Tier. Während mehr oder weniger natürliche Prozesse den Weg bis hin ins pflanzliche Dasein

regeln, ist dieser nächste Schritt von anderer Art. Die Chāndogya-Upaniṣad betont, daß es sich hier um einen sehr schwierigen Übergang handle. In der Tat scheint es dem Zufall überlassen zu sein, welche Art von Lebewesen eine bestimmte Pflanze verzehren und verdauen wird, um sich ihre Essenz anzuverwandeln und in den Keim eines neuen, dem Esser der Pflanze gleichrangigen Lebewesens umzusetzen. Die kurze und kryptische Darstellung der Formung des Samens im Körper des Vaters sowie der Vorgänge der Empfängnis und Geburt, die wir in der Aitareya-Upaniṣad II, 1ff. finden, ist nach Meinung Śaṅkaras und anderer Kommentatoren übrigens im Rahmen der Lehre vom Väterweg zu verstehen und wäre demnach hier zur Ergänzung heranzuziehen.

Lediglich die Version der Chāndogya-Upaniṣad versucht, eine kausale und karmische Beziehung herzustellen zwischen der Art und dem Rang des Lebewesens, welches eine Pflanze in sich aufnimmt, und dem vorangegangenen moralisch guten oder schlechten Verhalten (*caraṇa*) des Wesens, das den Väterweg durchlaufen hat. Wer sich gut verhalten hat, der dürfte eine erfreuliche Geburt als Brahmane, Kṣatriya oder Vaiśya erlangen; wer aber ein verwerfliches, unsauberes Leben geführt hat, der dürfte als Hund, Schwein oder Kastenloser geboren werden. Allerdings ist der entsprechende Abschnitt, der keine Parallele in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad hat, so abrupt eingefügt, daß die Vermutung naheliegt, er sei nachträglich hinzugesetzt, um den vom Standpunkt strikter Vergeltungskausalität anstößigen Übergang akzeptabler erscheinen zu lassen. Spätere Ausleger, zumal Śaṅkara, versuchen, die hier hervortretenden Unterschiede und Spannungen zwischen den altupaniṣadischen Schemata und der späteren, voll entwickelten Karmatheorie aufzuklären und zu überwinden (TR, 323–328).

Die Abschnitte aus der Bṛhadāraṇyaka- und Chāndogya-Upaniṣad, die wir soeben besprochen haben, sind ausführlicher und kohärenter als alles, was wir sonst in den alten Upaniṣaden zu unserem Thema finden. Gleichwohl gibt es eine ganze Reihe von anderen, kürzeren Hinweisen, die das Bild, das uns hier geboten wird, in mancher Hinsicht ergänzen und modifizieren. Ich möchte zunächst auf zwei Stellen in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad eingehen.

Im vierten Kapitel ist vom Sterben die Rede, und es wird unterschieden zwischen dem Tode dessen, der das Brahman realisiert und damit die Erlösung erlangt hat, und dem Sterben des Nichterlösten, noch von Verlangen Erfüllten (*kāmayamāna*), dem eine erneute Geburt bevorsteht. Von diesem letzteren heißt es (in der Übersetzung von Paul Deussen): »Dann (d.h. nach dem Tode) nehmen ihn das Wissen (*vidyā*) und die Werke (*karman*) bei der Hand und seine vormalige Erfahrung (*pūrvaprajñā*). – Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [zeitweilig] losgelassen hat, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber. – Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andre, neuere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [zeitweilig] losgelassen hat, so schafft sie sich eine andre, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Gandharven oder Götter oder des Prajāpati oder des Brahman oder andrer Wesen« (Deussen 1963, 475f.; vgl. 24, zu Kauṣ. I, 2).

Daß es hier um »Seelenwanderung« oder Reinkarnation im wörtlichen Sinne, d.h. um das Eingehen in einen neuen Körper, geht, ist kaum zu bezweifeln. Es fehlt der in der

Fünf-Feuer-Lehre und in der Konzeption des Väterweges angenommene Umweg über eine jenseitige Welt; ferner scheint hier die Tendenz zu bestehen, Reinkarnation mit Höherentwicklung zu verbinden. Darüber hinaus läßt sich jedoch kaum sagen, daß die Darstellung sehr klar und einleuchtend ist. Die Probleme der Übersetzung und Auslegung in diesem kurzen Text sind ungewöhnlich zahlreich. Hinzu kommt, daß es eine zweite, etwas abweichende Version des Textes gibt. Um die Unterschiede und Probleme zu illustrieren, zitiere ich nun die neuere, jedoch unvollständige Übersetzung von Paul Thieme: »Wie eine Raupe, an das Ende eines Grashalms gelangt, ihr Selbst zusammenzieht (= sich verpuppt), so zieht diese Seele (wörtlich: ›[Seelen-]Mann‹) ihr Selbst zusammen, nachdem sie den Körper zu Tode gebracht, ihn ins Nichtwissen hat eintreten lassen, wie eine Teppichweberin, nachdem sie ein Stück ihres Gewebes beseitigt hat, eine neue, schönere Gestalt (d.h. Bild) webt, so webt sich diese Seele, nachdem sie den Körper zu Tode gebracht, ihn ins Nichtwissen hat eintreten lassen, eine neue Gestalt (d.h. Körper), eine Manengestalt oder eine Gandharvengestalt oder eine Brahman-Gestalt oder eine Prajāpati-Gestalt oder eine Göttergestalt oder eine Menschengestalt oder eine Gestalt von sonstigen Lebewesen« (Thieme 1966, 60).

Im Gegensatz zu Deussen, der der von dem großen Vedānta-Philosophen Śāṅkara bevorzugten Kāṇva-Rezension folgt, übersetzt Thieme hier nach der Mādhyandina-Rezension. Dies erklärt einige der zwischen den beiden Übersetzungen bestehenden Unterschiede. Die größere Zahl der Varianten geht jedoch auf unterschiedliche Deutungen zurück, etwa die Übersetzung von *peśaskārī* als »Goldschmied« bei Deussen und als »Teppichweberin« bei Thieme und die recht verschiedene Deutung des Bildes von der Raupe bei beiden Übersetzern. Thieme sieht hier,

im Gegensatz zu der in der Lehre von den fünf Feuern und zwei Wegen zu findenden »theologisch-gelehrten« Wiedergeburtslehre eine »wohl volkstümlichere« Konzeption der Seelenwanderung, die den Kontrast von sterblichem Körper und unsterblicher Seele in den Vordergrund stelle. Deussen meint, es handle sich um eine reine und ursprüngliche Form der Seelenwanderungslehre, die mit der »altvedischen Vergeltung im Jenseits« noch nicht verknüpft sei (AGPh I/2, 296).

Im Anschluß an diese Stelle läßt die Upaniṣad einige weitere Aussagen zur Wiedergeburt folgen, die ursprünglich wohl aus anderen Überlieferungen stammen. Wir hören wiederum von einer Rückkehr aus »jener Welt« in diese irdische Welt, und es wird erklärt, daß das, was aus einem Menschen wird, von seinem Tun oder Handeln und von seinem Lebenswandel abhinge: »Wer Gutes tut, wird gut; wer Schlechtes tut, wird schlecht. Edel wird man durch edle Werke, schlecht durch schlechte« (*sādhukārī sādhur bhavati, pāpakārī pāpo bhavati. puṇyaḥ puṇyena karmaṇā, pāpaḥ pāpena*; BAU IV, 4, 5). Hinzugefügt wird, daß das Handeln seinerseits von der Begierde (*kāma*) und von der Entschlossenheit oder intentionalen Festlegung (*kratu*) abhänge. Weiterhin wird erklärt, daß die Befreiung von der Wiedergeburt vor allem durch die Freiheit von der Begierde bedingt sei. Für das befreite Selbst spielt die Qualität der Werke dann keine Rolle mehr.

Nun sei noch eine weitere Stelle aus der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad zitiert, und zwar die Stelle III, 2, 13 (Deussen 1963, 433) aus dem Gespräch zwischen Yājñavalkya und Ārtabhāga, die nicht selten als ältestes Zeugnis für den Gebrauch des Wortes Karman im Sinne der Vergeltungskausalität bezeichnet worden ist. Im Verlauf eines Gesprächs über den Tod fragt Ārtabhāga den großen Lehrer Yājña-

valkya: »›Wenn nach dem Tode dieses Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein Atman in den Ākāśa (Weltraum), seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das Wasser, – wo bleibt dann der Mensch?‹ – Da sprach Yājñavalkya: ›Faß mich, Ārtabhāga, mein Teurer, an der Hand; darüber müssen wir beide unter uns allein uns verständigen, nicht hier in der Versammlung.‹ – Da gingen die beiden hinaus und beredeten sich; und was sie sprachen, das war *Werk* [sc. *karman*], und was sie priesen, das war *Werk*. – ›Fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses.‹« Paul Thieme (1966, 63) übersetzt den letzten Teil folgendermaßen: »Wovon sie sprachen, das war vom *Handeln*; was sie hervorhoben (›priesen‹), das war das *Handeln*: ›Als ein Reiner kommt er (der ›Mensch‹) durch reines Handeln [nach dem Tode wieder] zur Entstehung, als ein Schlechter durch schlechtes.‹« Thieme versteht die Stelle durchaus im Sinne der späteren Karmalehre und rechnet sogar mit der Möglichkeit, daß die dem Karma hier zugeschriebene Rolle auf eine Verneinung persönlicher, seelenhafter Identität und somit auf eine Vorwegnahme buddhistischer Gedanken hinausläuft.

Ob diese knappe und isolierte Stelle wirklich als Zeugnis für eine entwickelte Karmalehre zu verstehen ist und ob die Verwendung von Karman dem späteren Wortgebrauch entspricht, muß wohl offenbleiben. Die Formulierung »gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses« (*puṇyo vai puṇyena karmaṇā bhavati, pāpaḥ pāpena*) legt es freilich nahe, an ein nach moralisch-ethischen Maßstäben zu beurteilendes Handeln und nicht primär an rituell korrekte oder inkorrekte Akte zu denken. Wichtiger noch ist die folgende, von den Interpreten der Stelle meist

vernachlässigte Beobachtung: Es ist hier nicht, wie man im Sinne der Lehre von der Vergeltungskausalität erwarten könnte, davon die Rede, daß gute Taten durch angenehme und böse Taten durch unangenehme Erlebniszustände, also durch Lust oder Leid, vergolten werden. Vielmehr heißt es, daß der Täter guter Taten gut und der Täter böser Taten böse werde; genau dies sagt ja auch die zuvor zitierte Stelle IV, 4, 5 (trotz der Bedenken von Schmithausen in: Oberhammer 1995, 56). Wir werden noch mehrfach Gelegenheit haben, genauer auf die sich hier andeutende, zumindest implizite Ambivalenz oder sogar Dichotomie einzugehen. Scheint die karmische Kausalität zumeist darauf hinauszulaufen, daß sie Taten im Sinne eines kosmischen bzw. im Wesen der Tat selbst angelegten Vergeltungsmechanismus belohnt oder bestraft, so gibt es doch auch Stellen, die auf eine eher psychologische Kausalität hindeuten, und zwar auf die Art und Weise, wie das Tun eines Menschen seine inneren Dispositionen und schließlich seinen Charakter prägt, auf die Selbstformung des Menschen durch seine Handlungen, Neigungen und Entscheidungen. Wir finden dies vor allem im Zusammenhang mit dem in Kapitel I bereits genannten Terminus *kleśa* (»Leidenschaft«, »Befleckung«), der im begrifflichen Umfeld von Karman eine wichtige Rolle spielt. In der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad erscheint dieser Begriff freilich noch nicht.

Hervorgehoben sei hier noch einmal die Rolle, die *kāma* (»Begierde«) und *kratu* (»Entschlossenheit«) in dem zitierten Abschnitt IV, 4, 5 spielen. Es ist nicht allein und nicht einmal primär die Tat selbst, die zählt. Es ist vor allem auch die motivierende Begierde, die Intention, die Willenskraft oder der Entschluß. Auch dies weist auf Gedankengänge voraus, die in späteren Traditionen, namentlich im Buddhismus, deutlicher hervortreten. Allerdings sollten wir nicht vergessen, daß Kratu ein problematischer

Begriff ist, der im späteren Denken weitgehend zurücktritt. Hermann Oldenberg sagt zur Bedeutung von *kratu*: »Doch bedeutet es m.E. nicht einfach ›Willen‹, sondern überhaupt die auf das Handeln gerichtete Seelenfunktion, die Einsicht, daß die Sache so zu machen ist [...], und den Willen, sie so zu machen« (Oldenberg 1919, 69). Insbesondere ist Kratu die rückhaltlose innere Bereitschaft für den Ritus und sein erhofftes Resultat. In der ritualistischen Mīmāṃsā-Schule bezeichnet der Begriff übrigens den Ritus, die Opferhandlung selbst. Andere, spätere Autoren akzeptieren die Bindung von Kratu an den Ritus jedoch nicht. Für Śaṅkara geht es hier ganz allgemein um die der Tat unmittelbar vorausgehende innere Festlegung oder Entscheidung (Kommentar zu BAU IV, 4, 5). Zuweilen wird Kratu auch zur Artikulation einer Lehre herangezogen, die als wichtige Variante der Karmalehre gelten darf und die gelegentlich geradezu als mögliche Alternative erscheint – die Lehre nämlich, daß der letzte Gedanke oder Entschluß, an den sich das Denken vor dem Tode klammert, für die Beschaffenheit der nächsten Existenz entscheidend ist. Diese Lehre ist bereits in einigen alten Upaniṣaden, darunter Chāndogya-Upaniṣad III, 14, 1, angedeutet und z.B. auch in der Bhagavadgītā (etwa VIII, 5f.) bezeugt.

Eine der zentralen Fragen zum Wirken des Karma, auf die es in den alten Upaniṣaden keine klare und eindeutige Antwort gibt, ist die nach dem Verhältnis des rituell Korrekten und des sittlich Guten bzw. des rituellen und des moralischen Verdienstes. Daran, daß die korrekte und erfolgreiche Durchführung ritueller Handlungen zur Erreichung erstrebter Ziele in den älteren vedischen Texten einschließlich der alten Upaniṣaden im Vordergrund steht, ist kaum zu zweifeln. Daneben hat es aber seit alter Zeit auch schon nichtrituelle moralische Handlungskri-

terien gegeben, z.B. die Idee, daß die innerhalb des Ritus völlig korrekte Tötung von Opfertieren in anderer Hinsicht verwerflich sein kann. Auch der alte Begriff des *ṛta* läßt sich gewiß nicht auf die Dimension des rituell Korrekten reduzieren. Eine Art des Verdienstes, die Rituelles und Nichtrituelles miteinander verbindet, ist durch den alten, schon im Ṛgveda (z.B. X, 14) vorkommenden Begriff *iṣṭāpūrta* angezeigt. Die genaue vedische Bedeutung dieses Kompositums, namentlich seines zweiten Teils (*āpūrta* bzw. *pūrta*), ist problematisch. Spätere Ausleger denken, abgesehen von den Opferhandlungen, vor allem an solche verdienstvolle Handlungen wie das Graben von Brunnen oder das Gewähren von Speise und Trank.

Eine Trennung des nach moralischen Kriterien zu bewertenden Handelns und Lebenswandels vom rituellen Bereich scheint im Gebrauch des Wortes *caraṇa* (»Verhalten«, »Lebenswandel«) in der Chāndogya-Upaniṣad V, 10, 7 impliziert zu sein. Das Verhältnis der beiden Bereiche bleibt bei den Vertretern der hinduistischen Philosophie ambivalent und kontrovers (vgl. TR 87ff.; 325ff.). Die strikteren Vertreter der Orthodoxie, einschließlich Śaṅkaras, mögen der allgemein-moralischen Dimension keinen eigenständigen Rang zubilligen und neigen dazu, das Moralische grundsätzlich im Rituellen, so wie es im Veda erscheint, zu verankern. Immerhin wird die Möglichkeit erwogen, daß der Erfolg des Ritus vom moralischen Verhalten des Opferers abhängen könnte (Śaṅkara zu BS III, 1, 10). Im Buddhismus dagegen wird das Rituelle dem Moralischen untergeordnet oder sogar darauf reduziert. Begriffe, die mit ritueller Korrektheit oder ethnischer und gesellschaftlicher Reinheit zu tun haben, z.B. *ārya* oder *brāhmaṇa*, werden ethisiert und in moralischem oder charakterologischem Sinne umgedeutet.

Der Ausdruck Saṃsāra, der die charakteristisch-indische Integration von Karma und Wiedergeburt, das »Wandern« und »Umherirren« durch den Gesamtbereich der Lebensformen bezeichnet, ist in den ältesten Upaniṣaden noch nicht zu finden. Er taucht zuerst in der Kaṭha-Upaniṣad auf, einer der sogenannten mittleren Upaniṣaden, und findet sich dann z.B. in der jüngeren Maitrī-Upaniṣad. Auch in den kanonischen Texten der Buddhisten und der Jainas wird er verwendet. Die Kaṭha-Upaniṣad läßt keinen Zweifel daran, daß sie außer Tieren und Menschen auch die Pflanzen in den Bereich der Wiedergeburt und der Tatfolgen einbezieht (vgl. V, 7; das Wort saṃsāra erscheint in Vers III, 7). In anderem Kontext verwendet die Maitrī-Upaniṣad VI, 34 dieses Wort. Diese Upaniṣad ist stark von vorklassischen Formen der Sāṃkhya- und Yogaphilosophie geprägt und weist vielleicht sogar buddhistische Einflüsse auf (z.B. I, 3f.).

Seit seinem Auftauchen hat der Ausdruck Saṃsāra negative Implikationen. Er bezeichnet einen prinzipiell unerfreulichen Zustand, den es zu überwinden gilt. Das Sein in der raumzeitlichen und zyklischen Welt und das ziellose Durchwandern verschiedener Lebensformen verlangen nach Erlösung in einem nichtzyklischen Bereich oder Seinsmodus, der an manchen Stellen als »Welt des Brahman« (*brahmaloka*) bezeichnet und später als Selbstidentifikation mit dem absoluten Brahman bzw. Ātman beschrieben wird. In eindrucksvoller Weise kontrastiert die Kaṭha-Upaniṣad II, 1ff. das bloß zeitliche, unbeständige, letztlich leidvolle Angenehme (*preyas*), das uns an den Saṃsāra bindet, mit dem zeitlos Guten und Wahren (*sreyas*), das uns davon befreit. Das bedeutet freilich nicht, daß die irdische Welt im Veda stets negativ gesehen worden wäre. Im Ṛgveda ist dies ganz gewiß nicht der Fall; auch in den älteren Upaniṣaden geht es nicht darum, diese Welt,

die am Ende freilich transzendiert werden muß, in ein grundsätzlich negatives Licht zu rücken. Das Wort *duḥkha*, »Leid«, das für das Welt- und Lebensverständnis späterer Schulen, namentlich des Buddhismus, so zentral ist, spielt, abgesehen von einer beiläufigen Stelle in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (IV, 4, 14), noch keine Rolle.

Freilich, es gibt einige weniger geläufige Konzeptionen, die auch hier schon die leidvollen Züge des weltlichen Existierens hervorheben. Dies gilt insbesondere für den Begriff *śoka*, »Sorge«, und die später mit dem vedischen Ausdruck *ūrmi*, »Welle«, bezeichnete Liste von Faktoren des leidvollen Existierens. Śoka erscheint z.B. in der Chāndogya-Upaniṣad (VII, 1, 3; VIII, 4, 1; vgl. KU I, 12; 18) als eine menschliche Grundbefindlichkeit, deren Überwindung das Ziel aller wahren und wahrhaft relevanten Erkenntnis sein muß. In der Liste der sechs »Wellen« des Leidens, die zuerst in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad III, 5 nachweisbar ist, erscheint Śoka neben Hunger und Durst, Verblendung (*moha*), Alter und Tod. In der um Jahrhunderte späteren Maitrī-Upaniṣad (I, 3f.) ist diese Liste erheblich erweitert, und die Beschreibung des Leidens und Ungenügens in der Welt hat nun eine Intensität erreicht, wie wir sie sonst im Buddhismus oder in manchen Partien des Epos Mahābhārata finden.

Zum Abschluß dieses Kapitels sei noch einmal hervorgehoben, daß es hier nicht darum ging, *die* Karmalehre der Upaniṣaden darzustellen. Eine einheitliche Lehre dieser Art gibt es nicht. Statt dessen haben wir es mit einer Reihe verstreuter und nur z.T. konsistenter Aussagen sowie einigen wenigen kohärenteren Abschnitten zu tun. Auch war es unmöglich, auf alle einschlägigen Stellen einzugehen; wir haben uns auf einige exemplarische und für die weitere Entwicklung wichtige Aussagen konzentriert. Als ein charakteristisches Modell erwies sich die Vorstellung

vom »Wiedertod« (*punarmṛtyu*) und von zyklischen Wanderungen der Lebewesen zwischen einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt. In der Ausführung dieses Modells waren Ritualismus und Naturphilosophie eng miteinander verbunden. Zumindest im Ansatz findet sich aber auch die Konzeption einer Reinkarnation im Diesseits, eines direkten Übergangs von einem diesseitigen Organismus in einen anderen. In beiden Fällen erscheint die Befreiung von der Wiedergeburt als letztes Ziel; die Welt des Saṃsāra wird in ein zunehmend negatives Licht gerückt. Neben den für die Existenz nach dem Tode und für die Wiedergeburt maßgeblichen rituellen Handlungen finden auch die ihnen zugrunde liegenden Motivationen und Intentionen Beachtung. Als Problem erweist sich schließlich auch das Verhältnis spezifisch ritueller Handlungen zu anderen, moralisch relevanten Handlungen.

Es gibt in den Upaniṣaden auch noch andere, hier nicht erörterte Modelle und Perspektiven zur Karma- und Wiedergeburtslehre, z.B. die Passage in der Kauṣītaki-Upaniṣad (II, 15), derzufolge ein Vater beim Herannahen des Todes neben anderen Faktoren seiner persönlichen Identität auch seine Werke (*karman*) auf seinen Sohn überträgt. In der Passage I, 4 wird von einer Übertragung auf andere Verwandte gesprochen. Ähnliche Vorstellungen sind auch in späteren Quellen gelegentlich noch zu finden (z.B. Manu VI, 79), haben aber für den Hauptstrom der Entwicklung keine größere Bedeutung. Nicht näher eingegangen sind wir auch auf die schon vom Sāṃkhya und Yoga geprägten Gedankengänge, die wir in jüngeren Texten wie der Śvetāśvatara- und Maitrī-Upaniṣad finden. An keiner Stelle in den Veden und Upaniṣaden finden wir das für die klassische Karmalehre konstitutive Doppelaxiom, daß keine moralisch relevante Tat ohne karmische Vergeltung bleiben dürfe und daß es andererseits keine positiven oder

negativen Erlebniszustände ohne karmische Ursachen geben könne. Dies finden wir innerhalb des Hinduismus erst im großen Epos Mahābhārata, dessen Anfänge etwa um 400 v. Chr. liegen.

Ebensowenig wie es eine einheitliche und kohärente Karmalehre in den Upaniṣaden gibt, können wir von einer einheitlichen Konzeption der Erlösung sprechen. Wir finden eine Reihe von z.T. mythischen Ansätzen und Andeutungen über die »Brahmawelt«, über die Wonne, die uns in der Einheit mit dem Brahman erwartet, und über das Ende des zyklischen Existierens. Deutlich ist aber schon in den ältesten upaniṣadischen Texten ein Motiv, das auch für die Folgezeit sehr wichtig ist. Die Erlösung setzt die Überwindung nicht nur des schlechten, sondern auch des guten Karma voraus. Wer sich selbst im Brahman gefunden hat, ist von den Folgen des Handelns nicht mehr betroffen. Er ist »jenseits von Gut und Böse« (z.B. BAU IV, 3, 22; 4, 22f.; Kauṣ. III, 8; KU II, 14).

3. Karma im Weltbild der Jainas – Beseelte Natur und materialisierte Schuld

Die Jahrhunderte um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends sind nicht nur in Indien eine Periode großer geistiger Bewegung, einer schöpferischen Unruhe im menschlichen Welt- und Selbstverständnis gewesen. Auch China, Iran, Palästina und Griechenland nehmen auf ihre jeweils eigene Weise an den Entwicklungen dieser Periode teil, die Karl Jaspers in seinem Werk »Vom Ursprung und Ziel der Geschichte« (1949) als »weltgeschichtliche Achsenzeit« bezeichnet hat. In Indien ist zunächst an das in den Upaniṣaden dokumentierte Denken zu erinnern, das die ältere vedische Tradition zwar fortsetzt, jedoch durch reflexive Konzentration auf das Selbst und den wahren Grund der Welt zugleich verwandelt. Aber innerhalb dieser kreativen Phase upaniṣadischen Denkens gibt es noch mancherlei andere, und zwar radikalere Ansätze zur Reform. Es gibt Gruppen und Bewegungen, die den Prozeß der Reflexion fortsetzen, die Fragen stellen und mögliche Antworten präsentieren, die Zweifel an der vedischen Tradition und am Sinn von Tradition überhaupt äußern. Wir finden Materialisten, die die Lehre von der Wiedergeburt und vom Karma grundsätzlich leugnen, und Skeptiker, die daran zweifeln. Und es gibt auch Fatalisten, für die das Weltgeschehen und das Schicksal der Individuen seit eh und je vorherbestimmt ist. Freies, selbständiges Handeln und Entscheiden und ein vom Menschen selbst geschaffenes Karma kann es ihrer Ansicht nach nicht geben. Die Anhänger dieser Lehre heißen Ājīvikas und bilden eine Gemeinschaft, die jahrhundertelang Bestand hatte und im 3. Jahrhundert

v. Chr. die Beachtung des großen Herrschers Aśoka fand.

Zwei der um 500 v. Chr. gegründeten Bewegungen bestehen noch heute – die der Buddhisten und die der Jainas (oder Jinisten). Die Tradition der Buddhisten geht auf Siddhārtha Gautama zurück, der als der Buddha, der »Erwachte« oder »Erleuchtete«, Ruhm und weltgeschichtliche Bedeutung erlangte, während die Tradition der Jainas auf Vardhamāna Mahāvīra gründet, der als Jina, »Sieger«, bezeichnet wurde. Während der Buddhismus zur Weltreligion wurde, jedoch im indischen Mutterland gänzlich zurücktrat und geradezu in Vergessenheit geriet, hat der Jinismus eine kontinuierliche, wenn auch quantitativ recht begrenzte Präsenz in Indien bewahrt. Man geht heute von knapp fünf Millionen Anhängern aus. Mag dies auch weniger als ein halbes Prozent der Gesamtbevölkerung Indiens sein, so handelt es sich doch um eine recht aktive und erfolgreiche sowie ihrer Tradition intensiv verbundene Minderheit (zum Überblick Schubring 1935; Jaini 1979).

Die Lebensdaten des Buddha, die lange Zeit als gesichert galten und mit ca. 560–480 v. Chr. angegeben wurden, sind neuerdings wieder umstritten und werden von manchen Gelehrten um mindestens ein Jahrhundert später angesetzt. Die Datierung der Lebensdaten des Buddha hat Konsequenzen für die Datierung des Jina Mahāvīra, denn dieser gilt als älterer Zeitgenosse des Buddha. Es besteht für uns kein Grund, diese chronologische Verbindung zwischen den beiden großen Lehrern zu bezweifeln. Beide lebten und lehrten im nordöstlichen Indien, vor allem in der Region des heutigen Bihar. Weitere Gemeinsamkeiten bestehen darin, daß sie der Krieger- und Herrscherkaste der Kṣatriyas, nicht aber dem Brahmanenstand entstammten und daß sie nicht in Sanskrit, sondern in mittelindischen Sprachen lehrten.

Wahrscheinlich war der Jina Mahāvīra nicht eigentlich der Begründer des Jinismus, sondern eher ein Reformator und Erneuerer innerhalb einer schon bestehenden Tradition des Asketentums und der ethischen Lebenspraxis. Als sein Wegbereiter wird, abgesehen von zahlreichen mythischen Vorgängern, ein gewisser Pārśva genannt. Die Einteilung der Anhänger in Mönche (sowie Nonnen) und Laien ist sicherlich alt bei den Jainas. Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Radikalität der ethischen und asketischen Verhaltensregeln, etwa im Zusammenhang mit den Geboten des Nichtverletzens (*ahiṃsā*) und des Vegetarismus, scheinen seit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert deutlicher und expliziter hervorgetreten zu sein. Im ersten nachchristlichen Jahrhundert (angeblich 79 n. Chr.) zerfiel die Tradition schließlich in zwei Sektionen, die heute noch bestehen: die Śvetāmbaras, deren Mönche und Nonnen weiße Gewänder tragen, und die Digambaras, deren Mönche nackt gehen (und die aufgrund ihres Nacktheitsgebots keinen Nonnenstand anerkennen).

Wie der Buddha, so hat auch der Jina keine schriftlich aufgezeichneten Lehren hinterlassen. Die Überlieferungslage ist hier noch schwieriger als im Buddhismus. Die Śvetāmbaras haben zwar eine Sammlung kanonischer Texte, die aber in ihrer vorliegenden Form kaum in die vorchristliche Zeit zurückgehen dürfte. Nach Meinung der Digambaras ist der eigentliche Kanon verlorengegangen. Die für sie maßgeblichen Quellen sind eine Reihe von Abhandlungen in Prakrit, die nach ihrer Ansicht alte und ursprüngliche Lehren verläßlich zusammenfassen und die wohl auf die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zurückgehen. Während wir somit nicht im einzelnen nachweisen können, welche Lehren von Vardhamāna Mahāvīra oder zumindest von seinen direkten Nachfolgern stammen, so

ist doch am grundsätzlich hohen Alter vieler im Kanon der Śvetāmbaras und den Grundtexten der Digambaras mitgeteilter Gedanken kaum zu zweifeln. Während die Jainas die Entwicklungen und Neuerungen des Denkens im Hinduismus und Buddhismus aufmerksam zur Kenntnis nehmen und sich stets darum bemühen, auf dem neuesten technischen Stand der philosophischen Diskussion zu sein, so halten sie doch andererseits getreulich und hartnäckig fest an offenkundig sehr alten Vorstellungen, die wie erratische Blöcke, wie Überbleibsel aus ferner Vorzeit in die sich wandelnden Zeiten hineinragen. Es ergibt sich so eine faszinierende Kombination alter und ältester Mythen und fortschreitender Analyse. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Darstellung der Karmalehre bei den Jainas.

Wir haben in unserem Literaturüberblick bereits notiert, daß die von den Jainas produzierte Literatur über Karman (Prakrit: *kamma*) umfangreicher, systematischer und differenzierter ist als diejenige der Hindus und Buddhisten. Eine knappe, prägnante und für die Folgezeit verbindliche Zusammenfassung der tradierten Lehren ist bereits in Umāsvātis Tattvārthasūtra (auch Tattvārthādhigamasūtra genannt; wohl um 200 n. Chr.) zu finden, dem einzigen Grundtext des jinistischen Denkens, der sowohl von den Śvetāmbaras wie den Digambaras anerkannt wird. Das Wort *karman* ist hier übrigens sehr selten. Im Lauf der Jahrhunderte entstehen dann zahlreiche Kommentare und Handbücher zur Karmalehre in Sanskrit und Prakrit, später auch in Gujarati und anderen neueren indischen Sprachen. Auch im gegenwärtigen Jinismus ist das Interesse an diesem Thema überaus lebendig geblieben.

Zur Einführung dürfte es nun unerläßlich sein, einiges über das Weltbild der Jainas im allgemeinen zu sagen, ein Weltbild, das im besonderen Maße von der Idee des Karma geprägt und beherrscht ist. Einen absoluten Gott gibt

es für die Jainas nicht. Die Welt ist ewig und ungeschaffen. Es ist für die Menschen nicht möglich, ihre Größe zu bestimmen; sie ist aber keineswegs unendlich groß. Oberhalb bzw. unterhalb der Region der Menschen und Tiere liegen die Bereiche der übermenschlichen Wesen und der erlösten Seelen einerseits und der Höllenwesen andererseits. Der Gesamtbereich der »Welt« (*loka*) ist von der »Nichtwelt« (*aloka*) umgeben, dem absolut Leeren, in dem Bewegung und Leben unmöglich sind. Alles Wirkliche ist entweder lebendig (*jīva*) oder leblos (*ajīva*). Der Bereich des Unbelebten besteht wiederum aus vier Grundbestandteilen, so daß wir die folgende Liste von fünf »Seinsmassen« (*astikāya*) oder Grundfaktoren des Seienden erhalten: 1. *jīva*, Seele, lebende Monade; 2. *pudgala*, atomare Partikel der Materie; 3. *ākāśa*, Raum; 4. *dharma*, Medium und Bedingung der Bewegung; 5. *adharma*, Medium des Beharrens. Zuweilen wird die Zeit als sechster Grundbestandteil hinzugefügt. Nicht nur die Materie hat eine atomare Struktur; auch Raum und Zeit bestehen aus minimalen und unteilbaren Einheiten.

Es gibt unendlich viele Seelen oder Lebensträger (*jīva*), die potentiell, d.h. in einem von der Materie gänzlich unberührten Rein- und Idealzustand, solche Vollkommenheiten wie Allwissenheit, unbegrenzte Energie, ewiges Leben, Freiheit von Lust und Schmerz aufweisen. Diese Freiheit, Reinheit und Perfektion wiederherzustellen ist das letzte Ziel des religiösen, sittlichen und philosophischen Strebens. Die Bindung an die Materie muß gänzlich aufgehoben werden; und dies wiederum erfordert die Überwindung des Karma. Dieser soteriologischen, erlösungspraktischen Zielsetzung trägt eine siebenfache Begriffs- oder Kategorienliste Rechnung, welche die eher ontologische und theoretische Liste der fünf »Seinsmas-

sen« ergänzt und erweitert. Hier werden den beiden Realitätsbereichen des Lebendigen und des Unbelebten die folgenden fünf auf das Karma bezüglichen Grundbegriffe hinzugefügt: 1. *āsrava*, das Eindringen karmischer bzw. karmisch geprägter Materie in die Seele; 2. *bandha*, die dadurch verursachte Bindung; 3. *saṃvara*, die Abwehr, das Aufhalten des karmischen Zustroms; 4. *nirjarā*, das Ausstoßen des bereits eingedrungenen Karma; 5. *mokṣa*, die endgültige Befreiung. Für die Jainas hat diese Liste große Autorität, und sie illustriert zugleich die zentrale Rolle der Karmalehre. Sie ist bereits in den ältesten erhaltenen Quellen nachweisbar, hat im Tattvārthasūtra ihren festen Platz und wird in der Folge auf mannigfache Weise erläutert.

Bevor wir nun die Karmalehre der Jainas und die für sie charakteristischen detaillierten Analysen und scholastischen Klassifikationen im einzelnen erörtern, müssen wir die beiden zentralen Begriffe Jīva und Karma zumindest vorläufig klären. Die Bedeutung des Wortes Jīva ist ja entscheidend dafür, wie weit die Jainas den Umfang des Saṃsāra und somit den Wirkungsbereich des Karma fassen. Dabei können wir über historische Entwicklungen und Varianten, die es in der scholastischen Explikation dieser Grundbegriffe selbstverständlich auch gegeben hat, getrost hinwegsehen. In grundsätzlicher Hinsicht ist die Karmalehre der Jainas über die Jahrhunderte hinweg weitgehend identisch geblieben.

Erstaunlich vieles ist bereits in den ältesten Quellen zu finden. Helmuth von Glasenapp (1915, 11) bemerkt mit Recht: »Daß nicht nur die Grundzüge, sondern auch viele Einzelheiten der *Karman*-Theorie in den Aṅgas und Upāṅgas enthalten sind, beweisen die zahlreichen Zitate aus den heiligen Schriften, welche die Kommentatoren – vielfach bei ganz speziellen Dingen – anführen. Daß die

Karman-Schriften wohl über das im Kanon Gebotene hinausgehen, nicht aber ihm widersprechen konnten, folgt übrigens schon allein daraus, daß sie sich nicht den Vorwurf der Heterodoxie zugezogen haben.« Von Glasenapp fügt hinzu, daß die nachkanonischen Werke über das Karma auch untereinander »in allen Dingen von prinzipieller Bedeutung« übereinstimmen und daß gelegentliche Varianten nur im Zusammenhang mit solchen Detailfragen vorkommen, zu denen die heiligen Schriften keine Auskunft geben. Wir können hinzufügen, daß es Entwicklungen und Unterschiede namentlich auch im Bereich der Argumentationsweise und Beweistechnik gibt, etwa in der Entwicklung formaler Beweise für die Existenz des Jīva; hier hatten die Jainas große Freiheit, sich den Entwicklungen bei den Hindus und Buddhisten anzupassen. Ambivalenzen und Varianten gibt es auch in der Bewertung des Verhältnisses von Intention und Tat. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die bei Kundakunda, einem der maßgeblichen Digambara-Lehrer, hervortretende Tendenz, Karma und Wiedergeburt und die kausale Wechselwirkung zwischen Seele und Materie insgesamt einer Ebene bloß konventioneller und provisorischer Wahrheit zuzuordnen, welche letztlich transzendiert und überwunden werden muß. Damit wird die Karmalehre zwar nicht im einzelnen revidiert, aber doch im ganzen relativiert. Auch dies hat Parallelen im Buddhismus und Hinduismus. Bei Kundakunda dürfen wir sogar von direktem buddhistischem Einfluß sprechen. Der traditionelle jinistische Perspektivismus verbindet sich bei ihm mit dem Modell der »doppelten Wahrheit«, wie wir es in Nāgārjunas Madhyamaka-Buddhismus (vgl. Kārikā XXIV, 8f.) finden. All dies ändert jedoch nichts daran, daß die Karmalehre der Jainas ein im wesentlichen einheitliches Gebilde ist.

Es ist, wie schon bemerkt, das erkärte Ziel des Jinismus, die Seelen vom Karma und damit von der Bindung an die Materie zu befreien und die ihnen eigenen Fähigkeiten voll und unverhüllt hervortreten zu lassen. Zu diesen Fähigkeiten gehören eine spezifisch seelische Energie und Aktivität (*vīrya*) und insbesondere das Potential der Erkenntnis (*upayoga*), wozu auch das Bewußtseins- und Intentionsvermögen gehört. Solange der Jīva noch vom Karma behaftet und an den Bereich des Materiellen gebunden ist, d.h. sich im Saṃsāra befindet, ist diese Erkenntnisfähigkeit ebenso wie die anderen Fähigkeiten mehr oder weniger unterdrückt und verdunkelt. Dies gilt, in einer Vielzahl von Abstufungen, für die gesamte Hierarchie des Lebendigen von seinen höchsten bis hinab zu seinen niedrigsten Erscheinungsformen. Grundsätzlich finden sich solche karmisch-biologischen Stufenordnungen in den meisten religiös-philosophischen Traditionen Indiens. Was die Jainas hier auszeichnet, ist zunächst einmal ihre besonders ausgeprägte Neigung zur Systematik und zum gelehrten Detail. Vor allem aber ist es ihre eigentümliche Lehre vom Umfang des Saṃsāra, von der Reichweite des seelischen Lebens, von der ungeheuren Vielfalt der Formen, in denen es auftreten kann.

Hierarchien, die von den Göttern über die Menschen zu den Tieren und Pflanzen hinabreichen, sind im indischen Denken recht vertraut. Die Jainas gehen jedoch weit darüber hinaus. Sie finden Leben und zumindest potentielles Bewußtsein und Erkennen auch z.B. in Mineralien und sind überzeugt, daß gewisse Elementarlebewesen über die gesamte materielle, aus Erde, Wasser, Feuer und Luft bestehende Welt verteilt sind (Kohl 1956, 60ff.; 65ff.). Daneben kennen sie noch eine besondere Kategorie mikroskopischer, für das bloße Auge nicht wahrnehmbarer pflanzlicher Organismen, die über das gesamte Weltall

verteilt sind und *nigoda* (*nigoya*) genannt werden. In den empirisch sichtbaren, grobmateriellen Pflanzen treten sie nicht vereinzelt auf, sondern stets in einer Vielzahl und in zusammengeballten Gruppen; insbesondere wirken sie als Wachstumskräfte in Wurzeln und Knollen (Jaini 1980, 224ff.). Es gibt übrigens Nigodas, die stets nur Nigodas gewesen sind, während andere aus höheren Existenzformen in diesen wenig beneidenswerten Status zurückgefallen sind. Als ein Mensch, dem dies zustieß, wird Maskarin Gośālīputra (auch Gosāla Maṅkhaliputta, Makkhali Gosāla u.dgl.) genannt. Dieser Irrlehrer und Gründer der Sekte der Ājīvikas verbreitete den Fatalismus und Determinismus, negierte den Sinn und die Möglichkeit religiösen und sittlichen Strebens und erwarb sich dadurch ein Übermaß an schlechtem Karma. Die Lehre von den Nigodas ist zu unterscheiden von der Konzeption der »Pflanzenseelen«, die wir in den meisten Schulen des hinduistischen Denkens finden. Auch die Jainas selbst akzeptieren solche nicht in Gruppen auftretenden Pflanzenseelen und unterscheiden sie trotz gelegentlicher Ambivalenzen von den Nigodas. Anders als die Hindus glauben sie jedoch nicht, daß *eine* individuelle Pflanze stets nur eine einzige ihr zugehörige Pflanzenseele haben sollte. Eine solche Seele kann auch dem Teil einer Pflanze, etwa einem Blatt, einem Zweig oder der Rinde eines Baumes, anhaften (Schubring 1935, 124).

Hervorzuheben ist, daß die Konzeptionen der Elementarseelen und Nigodas keineswegs implizieren, daß die atomar strukturierte Materie selbst in sich beseelt und belebt ist. Die Trennung des Lebendigen und des Leblosen wird grundsätzlich eingehalten. Jedoch findet man eine Präsenz des Lebendigen auch in solchen mikroskopischen, sinnlich nicht wahrnehmbaren Bereichen der Materie, die normalerweise nicht mit Leben und Beseeltheit as-

soziiert werden. Man kann aus manchen Stellen den Eindruck gewinnen, daß die vier Elemente von Kleinlebewesen bzw. Elementarseelen geradezu durchsetzt sind; und man mag sich fragen, ob und in welchem Maße es für die Jainas überhaupt materielle Partikel gibt, die in keinerlei direktem oder indirektem Bezug zu einem Jīva stehen. Übrigens gilt für die Jainas, daß die Seelen jeweils von variabler Größe sind und sich somit den Größenverhältnissen der materiellen Gebilde, mit denen sie assoziiert sind, anpassen können.

Als Stufen des Daseins und der möglichen Wiedergeburt (*gati*) nennen die Jainas Götter, Höllenwesen, Menschen und Tiere. Ähnliches findet sich auch in anderen Traditionen. Jedoch ist der Bereich der Tiere, der sich bis hin zu den Elementarwesen erstreckt, bei den Jainas viel umfassender als anderswo. Wichtigstes Kriterium für den Rang eines Lebewesens in der Hierarchie des Lebens und des Saṃsāra ist, einer sehr eigentümlichen und systemspezifischen Annahme zufolge, die Zahl seiner Sinne: »Es gibt Wesen mit ein, zwei, drei, vier und fünf Sinnen; die Jīvas mit einem Sinn haben entweder einen feinen oder einen groben Leib, die mit fünf Sinnen können den inneren Sinn (*manas*) besitzen oder nicht und heißen demnach *saṃjñin* (›vernünftig‹) oder *asaṃjñin* (›unvernünftig‹). Auf diese Weise ergeben sich »sieben Klassen von Lebewesen« (Glasenapp 1915, 63f.). Diese wiederum können im entwickelten und unentwickelten Zustand vorkommen, wodurch sich insgesamt 14 Stufen des Lebendigen (*jīvasthāna*) ergeben. Wie nicht anders zu erwarten, sind die einsinnigen Lebewesen die niedrigsten Formen organischer Existenz, namentlich die Elementarwesen und die Nigodas.

Eine weitere spezifisch jinistische Einteilung der Lebewesen bezieht sich nicht auf die verschiedenen Formen ih-

rer Verkörperung oder ihrer Stationen im Saṃsāra, sondern auf das Wesen der Jīvas als solcher. Allen Seelen eignet ihre seelische Natur (*jīvatva*). Die Mehrheit hat zudem die Erlösungsfähigkeit, die Kapazität zur Befreiung aus dem Saṃsāra (*bhavyatva*); andere sind jedoch ihrem Wesen nach durch das Fehlen dieser Kapazität (*abhavyatva*) charakterisiert. Es gibt also bei den Jainas Seelenwesen, die niemals die Stufe der Perfektion und Erlösung erreichen werden (Jaini 1977). Es sind keineswegs eo ipso die niedrigsten Existenzformen, z.B. die Nigodas, von denen dies gesagt wird. Zu beachten ist ferner, daß die Unfähigkeit zur Erlösung nicht notwendig als ewige Verdammnis zur Qual des Saṃsāra verstanden wird; man muß damit rechnen, daß für gewisse Lebewesen prinzipiell kein Bedürfnis und keine Motivation für die Erlösung entsteht, weil es ihnen im Saṃsāra an nichts fehlt und sie niemals ein Bewußtsein des Mangels, des Leidens und der Entfremdung entwickeln werden. Systematische Versuche, die Unterscheidung von *bhavyatva* und *abhavyatva* zu klären und zu begründen, werden freilich nicht unternommen.

Die Stellung der Lebewesen im Saṃsāra hängt von der durch das Karma bedingten Verstrickung in die Materie ab. Wir müssen nun versuchen, die Beschaffenheit und Funktionsweise dieses Karma näher zu bestimmen. Das Wort bezeichnet übrigens in der Regel das Resultat des Handelns, nicht dieses selbst in seinem aktuellen Vollzug. Dafür bevorzugen die Jainas *kriyā/kiriyā* sowie insbesondere ihren Terminus *yoga/joga*. Dieser vertritt z.B. in Umāsvātis Definition des Handelns als körperliche, sprachliche und psychische Aktivität (VI, 1: *kāyavāṇmanaḥkarma yogaḥ*) die Rolle, die Karman/Kamma in entsprechenden Aussagen der Hindus und Buddhisten spielt, während *karman* hier unterminologisch im Sinne von Betätigung verwendet wird.

Von grundsätzlicher und symptomatischer Bedeutung ist zunächst, daß die Jainas das Karma als etwas Materielles beschreiben. Es ist weder eine innere, mentale Disposition noch eine subtile, kosmische Kraft, sondern etwas, das die Seele im wörtlichen Sinn aus der Außenwelt an sich zieht. Es ist eine feinstoffliche, wie die übrige Materie aus Atomen bestehende Substanz, die der Seele anhaften kann, die geradezu in sie, d.h. in den von ihr nach Maßgabe des ihr zugehörigen Körpers eingenommenen Raum, einzudringen vermag. Die materiellen Partikel, die dazu geeignet sind, karmische Funktionen zu übernehmen und der Seele anzuhaften, sind über den gesamten Weltraum verteilt. Solange sie für sich existieren und nicht schon einer bestimmten Seele als das ihr eigene Karma zugeordnet sind, ist ihre moralische Wertigkeit neutral. Sie sind nicht an sich gutes oder schlechtes Karma. Zu dieser Differenzierung kommt es erst unter dem Einfluß der Seele, die Entscheidungen trifft und Handlungen initiiert, indem sie den inneren Sinn, die Rede und den Körper aktiviert. Diese Aktivierung (*yoga*) wird von späteren Autoren als ein »Vibrieren« (*parispanda*) der sich über den Körper erstreckenden Seele beschrieben (z.B. Devanandin zu TAS VI, 1). Dadurch vermag der nichtmaterielle Jīva, freilich im Bunde mit dem ihm zugehörigen karmischen Feinkörper, die Materie zu affizieren. Dadurch zieht er karmische Materie in sich hinein und prägt ihr den Charakter des Guten oder Schlechten auf (TAS VIII, 2ff.; VI, 2ff.).

Das Anziehen des Karma, sein Einströmen (*āsrava*) und anschließendes Anhaften (*bandha*) ist jedoch nicht das Resultat der seelischen Vibrationen allein. Zum Anhaften oder zur Bindung kommt es nur dann, wenn die Seele von gewissen Leidenschaften oder Verunreinigungen (*kaṣāya*) geprägt ist, namentlich von Zorn, Stolz, Trug und Gier,

die wiederum in verschiedenen Intensitätsgraden auftreten können. Diese Leidenschaften werden ergänzt durch eine Reihe von Stimmungen (*nokaṣāya*), z.B. Furcht, Abscheu und geschlechtsspezifische Neigungen (TAS VIII, 10). Die Seele ist dadurch sozusagen angefeuchtet, so daß das Karma an ihr haften oder kleben kann. Jeder Versuch, den Zustrom neuen Karmas zu verhindern (*saṃvara*) oder bereits eingeströmtes Karma abzustoßen (*nirjarā*), muß die Funktion der Leidenschaften in Betracht ziehen und darauf zielen, sie zu neutralisieren und zu überwinden. Unter dem Begriff »verwirrendes Karma« (*mohanīyakarman*) werden die Leidenschaften und Stimmungen übrigens auch in die traditionelle jinistische Klassifikation von Typen des Karma eingefügt. Die Termini Kaṣāya und Nokaṣāya sind fast ausschließlich bei den Jainas zu finden, mag auch Kaṣāya (Pali: *kasāya* und *kasāva*) gelegentlich bei den Buddhisten erscheinen. Im Buddhismus und Hinduismus wird die Rolle der Leidenschaften gewöhnlich unter dem Titel *kleśa* (zuweilen auch *doṣa*) diskutiert. Sind das Karma und die Leidenschaften am Ende einer Lebenszeit nicht eliminiert, so erfolgt ein unmittelbarer und direkter Übergang in einen neuen Organismus. Da das Karma selbst materiell ist, bildet es einen karmischen Feinkörper (*kārmaṇaśarīra*), der die Seele von einer Existenz in die nächste begleitet. Tatsächlich ist die Seele, solange sie in den Saṃsāra verstrickt ist, niemals ohne karmischen Feinkörper; er ist die Grundlage ihrer Weltlichkeit. Obwohl er selbst nicht als Träger von Lohn und Strafe im karmischen Sinne fungiert, so ist er doch die Bedingung der Möglichkeit aller anderen Formen der Verkörperung, in denen Karma ausgelebt und abgegolten werden kann. Die verschiedenen Kategorien der Körperlichkeit, die die Jainas außer dem karmischen Feinkörper und dem grobstofflichen, bei der Geburt, genauer bei der Empfängnis,

entstehenden und nach dem Tode zerfallenden physischen Organismus noch akzeptieren, brauchen wir hier nicht zu erörtern (TAS II, 37ff.).

Abgesehen von der grundsätzlichen Bestimmung des Karma als feinstoffliche und atomare Substanz, haben die Jainas eine Reihe von Spezifikationen und Klassifikationen des Karma vorgelegt, deren Ausführlichkeit und Systematik weit hinausgeht über alles, was wir bei den Hindus und Buddhisten finden. Sie beziehen sich vor allem auf die verschiedenen Wirkungsweisen des Karma. Die erste und umfangreichste dieser Klassifikationen orientiert sich an den verschiedenen Typen und Bereichen der vom Karma hervorgebrachten Resultate; in der zweiten geht es um die Dauer, in der dritten um die Intensität karmischer Wirkungen. Die vierte und letzte Klassifikation hat es mit der Quantität bzw. Zahl der Karmapartikel (*pradeśa*) zu tun, die dabei im Spiel sind. Wir wenden uns nun der ersten dieser Klassifikationen zu, die das Karma in acht »Grundarten« (*mūlaprakṛti*) einteilt. Es handelt sich hier um eine Klassifikation, die in eindringlicher Weise die Methodik der Jainas und den Stil ihrer systematischen Karmaliteratur illustriert (vgl. Glasenapp 1915, 21ff.; Sukhlal 1974, 304ff.).

Die Grundtypen des Karma werden in Umāsvātis Tattvārthasūtra und in den späteren Karmatexten einhellig in der folgenden Reihenfolge aufgezählt:

1. dasjenige Karma, das das Wissen verhüllt (*jñānāvaraṇakarman*);
2. das Karma, das Sehen oder Wahrnehmen verhüllt (*darśanāvaraṇakarman*);
3. das Karma, das Empfinden (von Lust und Leid) hervorruft (*vedanīyakarman*);
4. das Karma, das zur Verwirrung (hinsichtlich des rechten Glaubens und Verhaltens) führt (*mohanīyakarman*);

5. das Karma, das die Lebensdauer bestimmt (*āyuḥkarman*);
6. das Karma, das die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse von Lebewesen, die körperliche Verfassung und andere individuelle Besonderheiten festlegt (*nāmakarman*);
7. das Karma, das den Geburtsrang, d.h. den sozialen Status sowie die soteriologische Qualifikation bestimmt (*gotrakarman*);
8. das Karma, das die Energie (*vīrya*) und andere Fähigkeiten (darunter *bhoga*, Genuß) eines Lebewesens beeinträchtigt (*antarāyakarman*).

Diese Liste mit ihren acht Kategorien bietet den Rahmen für zahlreiche zusätzliche Klassifikationen und Unterteilungen. Einige kurze und selektive Hinweise mögen genügen, diesen Detailreichtum zu illustrieren.

Beginnen wir mit dem wissensverhüllenden (*jñānāvaraṇa*) Karma, welches das der Seele inhärente Wissen verdunkelt und sie daran hindert, die Dinge wahrhaft und mit all ihren Attributen zu erkennen. Dieses Karma ist seinerseits wiederum in fünffacher Weise unterteilt. Es kann spezifiziert werden als Karma, welches 1) das aus der Sinneswahrnehmung stammende verstandesmäßige Wissen verdunkelt (*matijñānāvaraṇa*), welches 2) das aus Mitteilungen stammende Wissen verhüllt (*śrutajñānāvaraṇa*), 3) die übernatürliche Erkenntnis von Dingen verhindert (*avadhijñānāvaraṇa*), welches 4) die Erkenntnis der Gedanken anderer verhindert (*manaḥparyāyajñānāvaraṇa*) und welches 5) die der Seele wesensmäßig zugehörige Allwissenheit verdrängt und verdunkelt (*kevalajñānāvaraṇa*).

Das wahrnehmungsverhüllende Karma ist vierfach unterteilt: es verhüllt 1) das visuelle Erfassen (*cakṣurdarśanāvaraṇa*); 2) das nichtvisuelle, d.h. aus anderen Sinnesorga-

nen und dem inneren Sinn (*manas*) stammende Wahrnehmen (*acakṣurdarśanāvaraṇa*); 3) das übersinnliche Wahrnehmen von Dingen (*avadhidarśanāvaraṇa*); 4) dasjenige allumfassende Wahrnehmen, das der von der Materie freien Seele eigentlich zukommt (*kevaladarśanāvaraṇa*).

Lediglich zweifach ist das mit dem Empfinden assoziierte Karma unterteilt. Es hat mit angenehmen und lustvollen Empfindungen zu tun oder mit unangenehmen und schmerzhaften (*sāta-* bzw. *asātavedanīya*). Auf den verschiedenen Daseinsstufen sind diese Empfindungsarten in ungleichen Proportionen anzutreffen. Bei den Tieren und zumal bei den Höllenwesen überwiegt das Unangenehme, bei den Göttern und potentiell auch bei den Menschen das Angenehme.

Viel komplexer sind die Differenzierungen des vierten karmischen Grundtypus, d.h. des Mohanīyakarman, der zur Verwirrung im religiösen und sittlichen Denken und Verhalten führt. Es ist entweder *darśanamohanīya*, d.h. verderblich, für den rechten Glauben und die geistige Orientierung oder *cāritramohanīya*, schädlich für den rechten Wandel. Die erste dieser beiden Kategorien hat wiederum drei Abteilungen: 1) Karma, das nichts als »Falschheit« (*mithyātva*), d.h. Fehlwissen und Irrglauben, hervorruft; 2) ein eher ambivalentes Karma, das eine Mischung von wahrem und falschem Glauben und eine Unfähigkeit, sich festzulegen, hervorruft; 3) Karma, das einen Glauben bewirkt, dem zwar »Richtigkeit« (*samyaktva*) im weltlichen, provisorischen Sinne zukommt, der aber doch letztlich unvollständig und defekt ist.

Unter dem Titel des *cāritramohanīyakarman*, das den rechten Wandel, die richtige religiös-sittliche Praxis stört, finden wir zunächst zwei Hauptabteilungen, die dann ihrerseits wieder mannigfach unterteilt sind. Die Hauptabteilungen entsprechen den schon genannten Kategorien der

Leidenschaften oder seelischen Verunreinigungen (*kaṣāya*) und der Stimmungen oder leidenschaftsähnlichen Emotionen (*nokaṣāya*). Als Leidenschaften erscheinen, wie schon angedeutet, Zorn (*krodha*), Stolz oder Hochmut (*māna*), Trug oder Verblendung (*māyā*) sowie Gier (*lobha*). Jede dieser Leidenschaften ist entsprechend der Dauer und Intensität ihres Auftretens ihrerseits wiederum vierfach unterteilt, so daß sich sechzehn Leidenschaften oder seelische Verunreinigungen ergeben. Die mit dem idiosynkratischen Terminus Nokaṣāya (wörtlich: »Nicht-Leidenschaft«) bezeichneten leidenschaftsähnlichen Emotionen und Stimmungen tragen auf ihre Weise zur geistigen Konfusion und zum sittlich-religiösen Orientierungsverlust bei. Im einzelnen werden neun Phänomene dieser Art aufgezählt: 1) Lachen oder Spaß; 2) Vergnügen an oder Vorliebe für etwas; 3) Abneigung oder Mißvergnügen; 4) Sorge oder Trauer; 5) Furcht; 6) Abscheu oder Ekel. Hinzu kommen drei Formen geschlechtsspezifischer Befindlichkeit – die für das männliche, weibliche und »neutrale« Geschlecht. Die Idee eines dritten oder neutralen Geschlechts (*napuṃsakaveda*) ist bei den Jainas ganz geläufig. Ihm gehören die in der Regel mythischen Lebewesen an, die keine Geschlechtsorgane haben, aber auch gewisse Sonderformen im Bereich der an sich geschlechtlichen Lebewesen. Der männliche Geschlechtstrieb wird mit dem Brennen von trockenem Gras verglichen, sozusagen einem Strohfeuer, das rasch und intensiv auflodert, dann aber ebenso rasch erlischt und in sich zusammensinkt. Der weibliche Trieb ist dagegen eher mit einem Schwelfeuer zu vergleichen, das lange ohne sichtbare Flamme glimmt oder glüht, aber desto ausdauernder und mit wachsender Intensität zu brennen vermag. Noch intensiver und anhaltender glüht es im dritten Geschlecht. Seine Angehörigen haben nach Ansicht der Jainas einen besonders starken Trieb, der männliche und weibliche Merkmale

in sich vereinigt und sich auf Männer wie auch auf Frauen zu richten vermag (Glasenapp 1915, 25f.; Sukhlal 1974, 123ff.)

Wir wenden uns nun dem nächsten, d.h. fünften karmischen Grundtypus zu, dem Āyuḥkarman, das die Lebensdauer reguliert. Dies bezieht sich zunächst auf die Zuordnung zu einer der vier hauptsächlichen Daseinsstufen (*gati*) der Götter, Höllenwesen, Menschen und Tiere, für die es jeweils verschiedene Möglichkeiten der Lebensdauer gibt. Daneben geht es aber vor allem auch um die Festsetzung jeweils spezifischer Lebenslängen für die verschiedenen Individuen, die einer Daseinsstufe angehören; wie das Karma überhaupt, wirkt auch das Āyuḥkarman letztlich in individuell differenzierter Weise. Die Annahme, daß unsere Lebensdauer durch das »Lebenskarma« bestimmt ist, bedeutet nicht, daß sie in deterministischem Sinne chronologisch genau festgelegt ist. Namentlich für die Menschen gilt, daß sie das aus dem vorhergehenden Leben ererbte Āyuḥkarman schneller oder langsamer verbrauchen können. Das »Lebenskarma« ist also so etwas wie eine biologische »Lebensmenge« bzw. ein Vitalitätspotential; es setzt unserer Lebensdauer zwar klare Grenzen, macht es aber in gewissem Maße von uns selbst und unserer Lebensführung abhängig, wie lange wir tatsächlich leben werden (Schubring 1935, 120f.).

Während die übrigen Arten des Karma jederzeit im Verlaufe des Lebens in die Seele eindringen und von ihr akkumuliert werden können, wird das »Lebenskarma« stets nur zu einem bestimmten Zeitpunkt (oder doch innerhalb einer sehr begrenzten Zahl von Alternativen) an die Seele gebunden. In jedem Falle, so nimmt man an, sollte diese Bindung im letzten Abschnitt des Lebens und relativ kurz vor dem Tode stattfinden, wenn die Todesursache bereits prinzipiell vorhanden ist. Da den verschiedenen Daseinsstufen der

Götter, Menschen usw. verschiedene artspezifische Lebenszeiten zugeordnet sind, muß es eine Koordination zwischen dem Āyuḥkarman und dem Nāmakarman geben, das die Stufe der Wiedergeburt an sich regelt. Das Āyuḥkarman wirkt sich grundsätzlich nur auf das unmittelbar folgende Leben aus, während das bei den übrigen Arten des Karma keineswegs notwendig der Fall ist (Glasenapp 1915, 26; Jaini 1980, 230f.).

Äußerst umfangreich und kompliziert ist die Liste der mit dem Nāmakarman, dem sechsten Karmatypus, assoziierten Wirkungen. Allgemein haben wir gesagt, daß diese Art des Karma die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse von Lebewesen, die körperliche Verfassung sowie andere individuelle Besonderheiten der Lebewesen bestimmt. Im einzelnen werden hierzu 93 Arten der karmischen Wirkung aufgezählt, die in zahlreiche Gruppen zusammengefaßt und eingeteilt sind. Wir beschränken uns in diesem Fall auf einen kurzen Überblick. Zunächst hören wir von den vier Daseinsstufen der Götter, Menschen, Tiere und Höllenwesen und von den durch die Zahl der Sinnesorgane (einsinnig bis fünfsinnig) definierten Klassen von Lebewesen. Dann werden fünf Arten von – mehr oder weniger feinen – Leibern aufgeführt, drei Arten von Körperteilen, fünf Arten des Zusammenhalts materieller Partikel (*pudgala*) in einem Körper, sechs Fügungen der Gelenke, sechs Gestaltungen oder Konfigurationen (d.h. Formen des Körperbaus), fünf Farben, zwei Gerüche, fünf Geschmacksrichtungen, acht Modifikationen des Tastgefühls, vier Weisen des Übergangs von einer früheren in eine spätere Existenz, zwei Arten der Fortbewegung, sowie insgesamt 28 weitere, zumeist physiologische Eigentümlichkeiten von Lebewesen (die von der Entwicklung der Organe über die Festigkeit der Zähne und Knochen bis hin zum Wohlklang oder Mißklang der Stimme reichen).

Das Gotrakarman bestimmt, wie wir gesagt haben, den sozialen sowie den soteriologischen Rang eines Individuums. Hierzu wird lediglich angemerkt, daß dieser Rang entweder ein hoher oder ein niedriger sein könne.

Der achte und letzte Grundtypus des Karma heißt Antarāyakarman, »behinderndes Karma«. Diese Art des Karma beschränkt und behindert das Vermögen des Jīva in den folgenden fünf Bereichen: in Hinsicht auf das Geben (bzw. die Wohltätigkeit, *dāna*), das Empfangen (*lābha*), das Genießen (*bhoga*), das Gebrauchen (bzw. wiederholte Genießen, *upabhoga*) sowie schließlich die Willenskraft (*vīrya*). In der späteren Karmaliteratur der Jainas wird eine Zweiteilung der acht Grundtypen üblich, die in Umāsvātis Tattvārthasūtra nicht zu finden ist, wohl aber im Anuyogadvārasūtra (Aṇuogadārāsutta), einem der wohl jüngsten Teile des Kanons der Śvetāmbaras. Es ist die Aufteilung in »destruktive« (*ghātin*; Prakrit *ghāi*) und »nichtdestruktive« (*aghātin*; *aghāi*) Arten des Karma (Schubring 1935, 118). Zur ersten Kategorie gehören das Jñānāvaraṇa-, Darśanāvaraṇa-, Mohanīya- und Antarāyakarman, zur zweiten das Vedanīya-, Āyuḥ-, Nāma- und Gotrakarman. Der Unterschied besteht vor allem darin, daß das destruktive Karma in direkter Weise das Erkenntnis- und Orientierungspotential der Seele beeinträchtigt oder unterdrückt, während das nichtdestruktive Karma vor allem mit der Art und dem Rang der Wiedergeburt und den zugehörigen Lebensumständen zu tun hat. Offenkundig ist die Affinität zwischen dem destruktiven, die Erkenntnis trübenden Karma und den »Leidenschaften« oder »Befleckungen« (*kaṣāya*, *kleśa*). Dies gilt besonders für das Mohanīyakarman. Wie wir gesehen haben, werden die Leidenschaften geradezu mit diesem »verwirrenden Karma« identifiziert und dadurch in die Liste der Karmatypen eingefügt und dem Karmabegriff untergeordnet. Die Problematik des Verhältnisses zwischen

dem Karma und den Leidenschaften wird hier auf eigentümliche Weise illustriert.

Auf weitere Klassifikationen karmischer Wirkungen gemäß ihrer Dauer (*sthiti*) usw. brauchen wir hier nicht einzugehen. Als grundsätzliche Beobachtung sei jedoch an dieser Stelle noch betont, daß nach Meinung der Jainas der Übergang der Seele und des ihr eigenen karmischen Feinkörpers von einem Organismus in den nächsten stets unmittelbar, in der kleinsten Zeiteinheit oder doch zumindest in sehr wenigen solcher Einheiten (*samaya*) geschieht. Zwischenexistenzen, wie in manchen hinduistischen und buddhistischen Schulen, gibt es hier nicht (Jaini 1980, 221ff.).

Die Klassifikation und Analyse der karmischen Faktoren, ihrer Wirkungen und Funktionsweisen, gilt den Jainas als Voraussetzung ihrer Überwindung. Das Ziel ist letztlich ein praktisches, soteriologisches, nämlich die Selbstreinigung und Selbstperfektion der Seele, und das bedeutet, die Erlösung aus der Verstrickung in die materielle Welt und aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Dazu ist es zunächst notwendig, den Zustrom neuen Karmas abzuwehren und aufzuhalten (*saṃvara*) und dadurch sicherzustellen, daß die Bindung der Seele nicht beständig erneuert oder verstärkt wird. Schließlich muß auch das in die Seele bereits eingedrungene Karma planmäßig getilgt werden; d.h. es muß abgesondert und in die materielle Außenwelt zurückgesandt werden (*nirjarā*). Gleichzeitig müssen die Leidenschaften, die das Haften des Karma an der Seele ermöglichen, bekämpft und eliminiert werden. Dadurch wird der Weg zur endgültigen Erlösung (*mokṣa*) geebnet, und der Aufstieg der Seele in die höchsten, den Erlösten und Vollendeten vorbehaltenen Regionen des Universums wird möglich. Um dieses Ziel erreichbar zu machen, entwickeln die Jainas ein rigoroses und komplexes System ethischer Verhaltensregeln, das durch Praktiken der Meditation und

der radikalen Askese und Selbstkasteiung erweitert und vertieft wird. Die in diesem Sinne ergänzte Ethik der Jainas kann insofern als Anweisung zur Überwindung des Karma und der Leidenschaften, ja geradezu als »Karmavernichtungslehre« bezeichnet werden (Bruhn 2000).

Man könnte fragen, ob eine so definierte Ethik, die vor allem der Selbsterlösung und Selbstperfektion dient, tatsächlich als Ethik im vollen Sinne anzuerkennen ist. In der Tat ist nicht selten behauptet worden, daß im indischen Denken überhaupt, und nicht zuletzt im Denken der Jainas, alle Ethik letztlich auf Erlösungspraxis hinauslaufe, und zwar auf eine eigensüchtige Praxis der Selbsterlösung. Insofern könne sie nicht als Ethik im eigentlichen Sinne, d.h. als autonome, nicht durch egoistische Motive gesteuerte Pflichtlehre, gelten. Ein solches restriktives und puristisches Verständnis des Begriffs der Ethik dürfte weder der Wirklichkeit des Moralischen noch dem Denken der Jainas noch der indischen Tradition im Ganzen gerecht werden. Die Bemühung der Jainas um das Gute und sittlich Richtige hat in ihrem Denken und Leben ein solches Gewicht, daß es schon einer gewissen eurozentrischen Arroganz bedarf, ihnen den Begriff der Ethik vorenthalten zu wollen. Mag auch das letzte Ziel die Erlösung sein, so entfaltet sich doch auf dem Wege dorthin eine unbestreitbare Eigendynamik des Moralischen. Dies gilt nicht nur im Sinne des Einhaltens von Verboten, sondern auch durch die Etablierung positiver Tugenden und ganz allgemein durch eine positive, von Respekt und Mitleid gelenkte Integration des Individuums in eben jene Welt, von der es sich letztlich befreien will.

Ganz im Zentrum der Ethik der Jainas steht die Idee der *ahiṃsā*, des Nichtverletzens, der Gewaltlosigkeit. Ahiṃsā ist das erste in einer Reihe von fünf »Gelübden« (*vrata*), die für Mönche und Laien gleichermaßen maßgeblich sind. Außer dem Nichtverletzen verlangt diese Liste die Vermei-

dung des Lügens (bzw. jeglicher Form von Unwahrhaftigkeit) und des Stehlens, sexuelle Enthaltsamkeit oder zumindest Selbstzucht (*brahmacarya* oder kurz *brahma*) und die Überwindung der Gier nach bzw. Bindung an materielle Güter (*aparigraha*). Ganz ähnliche Listen finden sich auch im Hinduismus und Buddhismus. Von den Mönchen (sowie von den Nonnen, die es nur bei den Śvetāmbaras gibt) wird erwartet, daß sie diese Gebote viel radikaler praktizieren als die Laien. Dies ist besonders offenkundig im Falle sexuellen Verhaltens; hier wird von den Mönchen und Nonnen vollständige Enthaltsamkeit verlangt, was bei den noch im Familienleben stehenden Laienanhängern unrealistisch wäre. Aber auch im Falle der Ahiṃsā sind die Maßstäbe für die Mönche viel strenger; auch das, was von ihnen auf diesem Gebiet erwartet wird, wäre für die Laien nicht praktikabel. Vegetarismus im normalen Sinn, d.h. der Verzicht auf fleischliche Nahrung, und die Schonung aller höheren Lebewesen sind selbstverständlich vorausgesetzt (TAS VII, 1ff.; Amṛtacandra). Darüber hinaus entwickelt sich das Einhalten der Ahiṃsā bei den Mönchen zu einer regelrechten Wissenschaft, zu einer Spezialdisziplin, die die Anwendung komplexer, zur Schonung alles Lebendigen bestimmter Techniken verlangt. Sie bezieht sich auch auf Insekten und andere Kleinlebewesen, die leicht übersehen und unbemerkt verletzt oder getötet werden können. Sogar die Pflanzen und die in den Elementen Erde, Wasser, Feuer und Wind angenommenen Elementarwesen werden hier berücksichtigt.

Während die sittlichen Grundnormen, d.h. vor allem die fünf Gelübde, meist in der Form von Verboten vorgetragen werden, präsentieren die Jainas auch eine Reihe von positiven Werten und Tugenden. Am wichtigsten sind die folgenden Gesinnungswerte (TAS VII, 6): universale Freundlichkeit (*maitrī*); freudige und neidlose Einfühlung (*pramo-*

da); Mitleid (*kāruṇya*); Gleichmütigkeit (*mādhyasthya*). Auch diese Liste hat Parallelen im Buddhismus und Hinduismus, namentlich im Yoga.

Das Moralverständnis der Jainas eröffnet den Laienanhängern die Möglichkeit, die Auslegung der fünf Grundgebote allmählich zu radikalisieren und sich den Verhaltensnormen der Mönche und Nonnen zunehmend anzunähern. Alle fünf Gelübde können entweder im striktesten Sinne ausnahmsloser Verbindlichkeit ausgelegt werden oder aber in mehr oder minder flexibler Weise den jeweiligen Begleitumständen und dem praktisch und psychologisch Möglichen angepaßt werden. Dadurch ergibt sich offenkundig eine erhebliche Variationsbreite grundsätzlich legitimer Handlungsmöglichkeiten, ohne daß die fundamentale Verbindlichkeit der fünf Gelübde in Frage gestellt würde. Es gibt aber auch Tendenzen, bei der Auslegung des Handelns die Gesinnung und Intention, d.h. insbesondere die vollständige Leidenschaftslosigkeit, gegenüber dem physischen Akt dergestalt in den Vordergrund zu stellen, daß die tatsächliche und physische Ausführung etwa des Verletzens und Tötens weniger relevant erscheint. Ahiṃsā ist dann vor allem ein Attribut der inneren Einstellung. Im Einklang mit dieser Tendenz haben Jainas sich sogar als Soldaten betätigen können (Bruhn 2000, App. 6).

Zahlreiche weitere Praktiken und Verhaltensweisen sind primär für die Mönche vorgeschrieben; sie sollen ihnen nicht nur die Abwehr neuen Karmas ermöglichen, sondern ihnen darüber hinaus auch dabei helfen, sich des ihnen bereits anhaftenden, in ihre Seele eingedrungenen Karmas zu entledigen. Dazu gehören eine konstante Wachsamkeit (*gupti*) bei allen physischen, sprachlichen und mentalen Aktivitäten, Behutsamkeit (*samiti*) bei den alltäglichen Beschäftigungen und Bewegungen sowie die Einhaltung einer Liste von zehn Tugenden oder Verhaltensnormen

(*dharma*). Diese Liste geht über die fünf Gelübde weit hinaus; sie umfaßt u.a. auch Selbstdisziplin (*saṃyama*), asketische Übungen (*tapas*) und Entsagung (*tyāga*). Zu nennen sind hier ferner die zwölf Reflexionen auf die Grundbefindlichkeiten der Lebewesen im Saṃsāra, die Funktionsweisen des Karma, die Bedeutung der wahren Lehre und die Möglichkeit der endgültigen Befreiung. Weiterhin erfahren wir u.a. von Sühnezeremonien (*prāyaścitta*), Meditationsübungen und intensivem Studium als Tätigkeiten, die bei der Abwehr und Überwindung des Karma hilfreich sein können (TAS IX, 1ff.).

Zum eigentlichen Ausstoßen (*nirjarā*) von bereits eingedrungenem Karma kommt es vor allem durch überaus rigorose Praktiken der asketischen Selbstüberwindung, die freilich nicht die Form einer Gewalttätigkeit gegen sich selbst annehmen sollen. Dieses bewußt und methodisch durchgeführte Ausstoßen des Karma ist von der Karmatilgung zu unterscheiden, die mit dem Erleben karmischer Folgen eintritt. Auf diese Weise kann der Weg zur Erlösung, der als ein Fortschreiten durch die 14 sogenannten »Stadien der Qualifikation« (*guṇasthāna*; Glasenapp 1915, 88ff.) beschrieben wird, erfolgreich zurückgelegt und zum Abschluß gebracht werden. Die Frage, ob auch Frauen diesen Abschluß erreichen können oder zuvor der Wiedergeburt als männliche Wesen bedürfen, war zwischen Digambaras und Śvetāmbaras umstritten und Gegenstand langanhaltender gelehrter Debatten. Wir haben festgestellt, daß nur die Śvetāmbaras einen Nonnenorden akzeptierten. Dementsprechend waren sie es, die in diesen Debatten für die von den Digambaras bestrittene Erlösungsfähigkeit der Frauen argumentierten (Jaini 1991).

Wie die Karmalehre der Jainas, so ist auch ihre Lehre von der Überwindung des Karma überaus komplex und voller scholastischer und technischer Details. Wir sollten jedoch

nicht vergessen, daß es auch bei den Jainas Denker gegeben hat, die diese komplexe Erlösungslehre und Erlösungstechnik relativieren, simplifizieren und letztlich transzendieren wollten. Der wichtigste Repräsentant dieser Richtung des Denkens ist der schon genannte Digambara-Lehrer Kundakunda, der wohl wie Umāsvāti dem Zeitalter um 200 n. Chr. angehören dürfte. Wir haben notiert, daß es bei ihm die Tendenz gibt, die Lehren über das Karma »und die kausale Wechselwirkung zwischen Seele und Materie einer Ebene bloß konventioneller und provisorischer Wahrheit zuzuordnen« (s.o., S.70). Entsprechend ist seine Einschätzung der scholastischen Lehren von der Überwindung des Karma. In seinem Samayasāra (z.B. III, 71ff.) betont er, daß allein die Erkenntnis die Erlösung herbeiführt, und zwar die Selbsterkenntnis der Seele, des wahren Selbst (*ātman*) in seiner Reinheit und grundsätzlichen Verschiedenheit vom Karma. Das Selbst muß erkennen, daß es keinerlei Affinität und auch keine kausalen Bezüge zur materiellen Außenwelt und zum Karma hat; und es muß den wörtlichen Glauben an das Karma und die Techniken zu seiner Überwindung selbst als etwas Provisorisches durchschauen. Daß es hierzu offenkundige Parallelen im Buddhismus und Hinduismus gibt, haben wir bereits festgestellt.

Eine weitere Frage drängt sich an dieser Stelle auf. In welchem Maße ist die in den Texten zu findende Karmalehre der Jainas lebendiger Glaube oder doch zumindest in prinzipiellem Einklang mit dem, was für die Gemeinschaft der Jainas gelebter und praktizierter Glaube ist? Daran, daß die Karmalehre grundsätzlich in das Welt- und Selbstverständnis und in die Lebenspraxis auch der Laienanhänger integriert ist, kann kaum ein Zweifel bestehen. Gewiß, die technischen Details werden den darauf spezialisierten Mönchen und Gelehrten überlassen. Daß das Karma legiti-

mer Gegenstand einer gültigen »Spezialwissenschaft« sein kann, scheint auch heute noch weitgehend akzeptiert zu sein. Andererseits besteht eine bemerkenswerte Bereitschaft, Ausnahmen von der regulären Wirksamkeit des Karma zu akzeptieren. Erzählungen über außergewöhnliche Begebenheiten und »Wunder« (*āścarya*), die das karmische Wirken aufzuheben oder zu unterbrechen scheinen, hatten und haben bei den Jainas große Popularität. Namentlich in den legendären Biographien des Jina Mahāvīra und seiner Vorgänger hat das in diesem Sinne Ungewöhnliche und Außergewöhnliche seinen festen Platz.

Im Rückblick und im Sinne einer ganz kurzen Zusammenfassung können wir folgendes über das Weltbild und die Karmalehre der Jainas sagen: Das Karma steht ganz im Zentrum des Jinismus. Archaischer Mythos und subtile Analyse, Scholastik, Phantastik und empirische Beobachtung, Naturphilosophie, Ethik und Erlösungslehre sind hier in einer höchst eigenartigen, auch im indischen Kontext ungewöhnlichen Weise miteinander verbunden. Die Details der jinistischen Karmalehre, die wir in diesem Kapitel nur in aller Kürze angedeutet und zusammengefaßt haben, sind in ihrer Fülle und Komplexität überwältigend. Dennoch ist die grundsätzlich einheitliche Konzeption und systematische Kohärenz dieser Karma- und Wiedergeburtslehre kaum zu bezweifeln. Dies ist besonders deutlich in der Gegenüberstellung mit den Ausführungen und Andeutungen, die wir in den vedisch-upaniṣadischen Texten fanden. *Die* Karmalehre der Veden und Upaniṣaden gibt es, wie wir gesehen haben, nicht; wir dürfen jedoch sehr wohl von *der* Karmalehre der Jainas sprechen. Gewiß wurden im Lauf der Jahrhunderte vielerlei Details hinzugefügt. Es hat terminologische und begriffliche Entwicklungen gegeben. Von hinduistischer und buddhistischer Seite wurden mancherlei Einflüsse aufgenommen. Trotz-

dem haben sich die Grundzüge im Verlauf von zwei Jahrtausenden kaum gewandelt.

Die Lehre von der durchgängigen Beseeltheit der Natur bis hin zu Pflanzen und Elementarwesen, die dadurch gegebene Reichweite des Saṃsāra, die Lehre vom Eindringen materieller Karmapartikel in die Seele – diese und andere Grundgedanken über Karma und Wiedergeburt haben die Jainas seit eh und je vertreten.

4. Karma im indischen Buddhismus – Taten ohne Täter

Wir haben in der Einleitung des vorigen Kapitels auf einige auffällige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Vardhamāna Mahāvīra, dem Jina, und Siddhārtha Gautama, dem Buddha, hingewiesen. Wir haben auch daran erinnert, daß der Jinismus ein im wesentlichen innerindisches Phänomen geblieben ist, freilich mit kontinuierlicher Präsenz bis in die Gegenwart, während der zur Weltreligion gewordene Buddhismus seine Kraft und Präsenz im indischen Mutterland weitgehend einbüßte. Diesen allgemeinen Hinweisen seien nun noch einige weitere einführende Beobachtungen zur Person des Buddha und zur geschichtlichen Entwicklung des Buddhismus hinzugefügt.

Verglichen mit den legendarischen Traditionen über den Jina präsentieren die alten buddhistischen Texte Siddhārtha Gautama, den zukünftigen Buddha, als einen eher menschlichen, von menschlichen Erfahrungen und Ängsten, nicht zuletzt von der Erfahrung des Todes geprägten und bewegten Sucher. Zu Beginn seiner Suche ist er sich weder seines Zieles noch des dahin führenden Weges sicher. Die von ihm wie von Vardhamāna Mahāvīra zunächst praktizierte, strenge, selbstquälerische Askese führt bei ihm nicht zu dem angestrebten Ziel der Erkenntnis und Erlösung. Statt dessen wählt er den »mittleren Weg« zwischen Selbstquälerei und sinnlichem Genuß, einen Weg, der den Selbsthaß und die Weltverneinung ebenso vermeidet wie die Selbstsucht und die Bindung an die Welt. Dieser Weg führt ihn schließlich zur erlösenden Erkenntnis der »vier edlen Wahrheiten« über das Leiden,

den Ursprung des Leidens im Fehlwissen und in der Begierde, das Ende des Leidens im Nirvāṇa und den dorthin führenden achtfachen Weg. Untrennbar hiervon sind die Leitgedanken von der Nichtexistenz des Selbst, der Nichtsubstantialität des Seienden und einer in der Lehre vom »abhängigen Entstehen« explizierten, durchgängigen Kausalität. Karma und Wiedergeburt gelten seit alter Zeit als Teil der Erfahrung und Einsicht, durch die Siddhārtha Gautama zum Buddha, zum »Erwachten« oder zum »Erleuchteten«, wurde. Wie der Jina hinterließ der Buddha keine schriftlich aufgezeichneten Lehren. Statt dessen verbrachte er etwa vierzig Jahre, d.h. die zweite Hälfte seines Lebens, als unermüdlicher, mündlicher Lehrer.

Seine Unterweisungen für Laien und Mönche (Nonnen gab es nur zeitweilig) wurden von seinen Schülern und Nachfolgern jahrhundertelang in gleichfalls mündlicher Tradition weitergegeben, bevor sie einige Zeit vor dem Beginn unserer Zeitrechnung niedergeschrieben wurden. Bald nach dem Tode des Buddha entwickelten sich Kontroversen um den Wortlaut und den Sinn seiner Lehre. Es kam zur Aufspaltung der sich auf ihn berufenden Traditionen in zahlreiche Schulen und Sekten, die ihre jeweils eigenen Versionen und Auslegungen des Buddhawortes hervorbrachten. Diese Entwicklungen wurden weitergeführt durch die Ausbreitung des Buddhismus außerhalb Indiens, die seine innere Vielfalt noch einmal wesentlich steigerte. Die Variationsbreite buddhistischer Lehren und Praktiken, die sich dabei ergab, übertrifft bei weitem alles, was bei den Jainas in dieser Hinsicht zu finden ist. Auch in den buddhistischen Lehren über Karma und Wiedergeburt ist diese Variationsbreite zu finden. Wir halten uns zunächst an die im indischen Sprach- und Kulturbereich umfänglichste und vollständigste Sammlung buddhistischer Texte, den in der mittelindischen Pali-Sprache vor-

liegenden Kanon der Theravāda-Schule, die noch heute in Sri Lanka, Thailand und Burma lebendig ist. Der Kanon wird ergänzt durch zahlreiche Kommentare und Kompendien. Wir beginnen mit einem längeren Zitat, in dem der Buddha der legendarischen Überlieferung selbst zu Wort kommt. Inwieweit dieser Buddha der Legende der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht, ist eine Frage, die wir hier nicht zu erörtern haben – und auf die es eine definitive Antwort wohl niemals geben wird. Absehen können wir auch von der gänzlich spekulativen Annahme, daß der Buddha seine Ansichten im Lauf seines Lebens geändert und sich die Karma- und Wiedergeburtslehre erst zu einem späteren Zeitpunkt (vielleicht auch nie) zu eigen gemacht habe (Vetter 1988).

An mehreren Stellen des Theravāda-Kanons berichtet Siddhārtha Gautama (Pali: Siddhattha Gotama), der Buddha, über die Nacht der Erleuchtung, die ihn zum Buddha werden ließ. Er beschreibt zunächst die vier Stufen meditativer Versenkung, in die er zuvor eingetreten war, und erklärt:

»Nachdem so mein Geist gesammelt, gereinigt, geläutert, flekkenlos, (auch) von den kleineren Übeln (*upakkilesa*) frei, geschmeidig und nachgiebig, fest und unerschütterlich geworden, da lenkte ich meinen Geist hin zur Erinnerung und Erkenntnis meiner früheren Daseinsformen. So erinnerte ich mich an mannigfaches früheres Dasein, nämlich an eine Wiedergeburt, an zwei Wiedergeburten, an drei, vier, fünf, zehn, zwanzig, dreißig, vierzig, fünfzig, hundert, tausend, hunderttausend Wiedergeburten, an viele Perioden des Weltuntergangs, an viele Perioden der Welterneuerung, an viele Perioden des Weltuntergangs und der Welterneuerung: da und dort war ich, ich hieß so und so, von der und der Familie, von der und der Kaste, von der und der Nahrung lebte ich, solche Freuden und Leiden erlebte ich, so und so lange war meine Lebenszeit, und von da schied ich und entstand wieder dort und dort, lebte dort mit dem und dem Namen, in dem und dem

Geschlecht, in der und der Kaste, von der und der Nahrung, solche Freuden und Leiden erfahrend, bis zu einer solchen Lebensdauer, und dann schied ich und bin hier wieder entstanden. So erinnerte ich mich an mannigfaches früheres Dasein, jedes mit seinen besonderen Umständen und Einzelheiten. Dies [...] war die erste Wissenschaft (Pali: *vijjā*; Sanskrit: *vidyā*), die ich in der ersten Nachtwache erlangte: Das Nichtwissen war vernichtet, das Wissen erlangt, das Dunkel vernichtet, die Helligkeit erlangt, wie es sich gebührt für einen, der immerdar aufmerksam, eifrig bemüht und entschlossen ist.

[...]

Nachdem so mein Geist gesammelt, gereinigt, geläutert, fleckenlos, (auch) von den kleineren Übeln frei, geschmeidig und nachgiebig, fest und unerschütterlich geworden, da lenkte ich meinen Geist hin zur Erkenntnis des Abscheidens und Wiederentstehens der Wesen. Da sah ich mit meinem himmlischen, reinen, über das Menschliche hinausreichenden Auge die Wesen dahinscheiden und wiederentstehen; und ich erkannte, wie die Wesen, niedrige und hohe, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, je nach ihren Taten (*kamma*) ihr Geschick erreichten: da sind Wesen, mit schlechtem Verhalten in Taten, Worten und Gedanken behaftet, Schmäher der Edlen, Anhänger von Irrlehren und die mit den Irrlehren verbundenen Werke auf sich nehmend – die gelangen nach der Vernichtung des Körpers, nach dem Tode auf den bösen Weg, den Unglücksweg, ins Verderben, in die Hölle. Und andere Wesen sind da, mit gutem Verhalten in Taten, Worten und Gedanken ausgestattet, die keine Schmäher der Edlen sind, Anhänger der rechten Anschauung und die mit der rechten Anschauung verbundenen Werke auf sich nehmend – die gelangen nach der Vernichtung des Körpers, nach dem Tode auf den guten Weg, in die Himmelswelt. So sah ich mit meinem himmlischen, reinen, über das Menschliche hinausreichenden Auge die Wesen dahinscheiden und wiederentstehen, und ich erkannte, wie die Wesen, niedrige und hohe, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, je nach ihren Taten ihr Geschick erreichten. Dies ist die zweite Wissenschaft, die ich in der mittleren Nachtwache erlangte: Vernichtet war das Nichtwissen.

[...]
Nachdem so mein Geist gesammelt, gereinigt [...]geworden, da lenkte ich meinen Geist hin auf die Erkenntnis der Vernichtung der Grundübel (*āsava*). Da erkannte ich in Wahrheit: ›Dies ist das Leiden‹, da erkannte ich in Wahrheit: ›Dies ist die Entstehung des Leidens‹, da erkannte ich in Wahrheit: ›Dies ist die Vernichtung des Leidens‹, da erkannte ich in Wahrheit: ›Dies ist der zur Vernichtung des Leidens führende Weg‹. Da erkannte ich in Wahrheit: ›Dies sind die Grundübel‹ [...]. ›Dies ist die Entstehung der Grundübel‹ [...]. ›Dies ist die Vernichtung der Grundübel‹ [...]. ›Dies ist der zur Vernichtung der Grundübel führende Weg‹. Und indem ich dies also erkannte, also erschaute, wurde mein Geist befreit von dem Grundübel der Sinnenlust, wurde mein Geist befreit von dem Grundübel der Werdelust, wurde mein Geist befreit von dem Grundübel der Unwissenheit. Und in dem Befreiten entstand die Erkenntnis: ›Ich bin befreit‹, und ich erkannte: ›Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet ist der heilige Wandel, meine Aufgabe ist vollbracht, nicht wieder kehre ich zu dieser Welt zurück‹. Dies ist die dritte Wissenschaft, die ich ... in der letzten Nachtwache erlangte [...]« (MN 36; Winternitz 1929, 9ff.; vgl. MN 4).

Der kanonische Text, aus dem dieses Zitat stammt, präsentiert den Buddha hier übrigens im Gespräch mit einem Jaina namens Saccaka Aggivessana. Andere Versionen dieses Textes werden nicht in der ersten Person Singular vorgetragen und sind eher unpersönlich gehalten (z.B. MN 51; Frauwallner 1956, 14ff.). Auch die Abfolge der »drei Nachtwachen« wird zuweilen anders erklärt.

Die Erfahrung der eigenen Wiedergeburten und der karmischen Kausalität im allgemeinen dient hier letztlich als Vorbereitung derjenigen Erfahrung, die den Buddha im vollen und eigentlichen Sinne als Buddha konstituiert, d.h. der Realisation der »vier edlen Wahrheiten«, die den Rahmen und die Grundlage für die buddhistische Lehre insgesamt bilden. Gleichwohl läßt die Tatsache, daß die

Erfahrung des Karma als integraler Bestandteil des Erleuchtungserlebens dargestellt wird, keinen Zweifel an seiner zentralen Bedeutung für die buddhistische Tradition. In gewissem Sinne erheben die Buddhisten sogar Anspruch auf die Entdeckung des Karma-Prinzips, zumindest auf die Entdeckung seines wahren Sinnes. Dementsprechend gibt es mehrere kanonische Stellen, an denen der Buddha Brahmanen über das Karma belehrt, das ihnen nicht recht vertraut zu sein scheint. Zu nennen sind vor allem das Sāleyyakasutta und das Cūḷakammavibhaṅgasutta im Theravāda-Kanon (MN 41 und 135). In dem zitierten Text Majjhimanikāya 36 erscheint der Buddha ja im Gespräch mit einem Jaina.

Im Sāleyyakasutta fragen Brahmanen den Buddha, woher es kommt, daß es manchen Lebewesen nach dem Tode gut und anderen schlecht ergeht, und sie verweisen namentlich auf die Existenz in höllischen oder in himmlischen Regionen. Der Buddha belehrt sie, daß dies davon abhänge, ob ein Lebewesen vor seinem Tode im Einklang mit dem *dhamma* (Sanskrit: *dharma*), d.h. der sittlich-religiösen Norm, oder im Verstoß gegen sie gelebt und gehandelt habe. Die Brahmanen zeigen sich höchst entzückt über diese doch eher simple Antwort, und sie beschließen auf der Stelle, in die Gemeinschaft (*saṅgha*) der buddhistischen Mönche einzutreten.

Das Cūḷakammavibhaṅgasutta hat größere Signifikanz für unser Thema. Hier fragt der junge Brahmane Subha den Buddha, wie es denn komme, daß es in unserer Welt so ungleichmäßig (und scheinbar ungerecht) zugehe, daß manche Menschen ein langes und andere ein kurzes Leben haben, daß manche gesund und andere kränklich, manche häßlich und andere schön, manche arm und andere reich seien. Was den Brahmanen hier beschäftigt, entspricht auf seine Weise offenkundig dem Problem der Theodizee.

Freilich wird es hier nicht im Sinne einer Rechtfertigung Gottes angesichts der Problematik der von ihm geschaffenen und zu verantwortenden Welt diskutiert, sondern eher im Sinne einer Rechtfertigung der Welt und ihrer qualitativen Mannifaltigkeit (in Vasubandhus Sanskrit: *lokavaicitrya*; AK IV, 1) als solcher, d.h. sozusagen als Kosmodizee. Der Buddha verweist Subha an die Macht des Karma. Die Lebewesen seien dem Karma, d.h. ihren Taten und den zugehörigen Tatfolgen, ausgeliefert, seien Erben ihres Karma (*kammadāyāda*), ja geradezu die Geschöpfe und Nachkommen ihrer Werke (*kammayoni, kammabandhu* usw.). Subha versteht das zunächst überhaupt nicht und bittet um eine ausführlichere Erklärung. Nachdem er diese erhalten hat, ist er so beeindruckt, daß er Laienanhänger werden möchte. In demselben Text unterteilt der Buddha das Karma in solches, das noch in diesem Leben »reift«, d.h. seine Folgen zeitigt, und solches, das erst im nächsten oder einem noch späteren Leben reift. Diese Zweiteilung des Karma im Hinblick auf den Zeitpunkt seiner Wirkung wird später als eine Dreiteilung ausgelegt; das Karma im nächsten Leben und das noch später reifende Karma gelten nun als zwei verschiedene karmische Kategorien (vgl. AN VI, 63).

Diesem Text folgt ein weiterer Dialog über das Karma, das Mahākammavibhaṅgasutta. Hier wird jedoch keineswegs der Eindruck erweckt, daß der Buddha oder die frühen Buddhisten sich selbst als Entdecker des Karma-Prinzips präsentieren wollten. Es wird vielmehr auf andere »Asketen und Brahmanen« verwiesen, die hierzu aus vorgeblich eigener Erfahrung bereits Aussagen gemacht hätten. Was dieser Text dann vor allem bietet, sind Präzisierungen und Differenzierungen. Sie beziehen sich insbesondere auf das Verhältnis von Intention und tatsächlicher Ausführung der Tat sowie darauf, daß Karmawirkungen

keineswegs immer im nächstfolgenden Leben eintreten müssen. Hingewiesen sei schließlich noch auf das Gespräch zwischen dem Buddha und der Königin Mallikā im Aṅguttaranikāya (IV, 197). Hier werden bestimmte persönliche Eigenschaften und Lebensumstände auf bestimmte Handlungsweisen und Lebensgewohnheiten zurückgeführt (z.B. Häßlichkeit auf unfreundliches Verhalten). Die didaktische Absicht ist unverkennbar: Diese Zuordnungen sollen vor allem der Charaktererziehung der Königin dienen. Regelrechte Strafkataloge finden wir auch in anderen kanonischen Texten (AN III, 40; MN 135). Auf die bei weitem umfangreichste und populärste Sammlung buddhistischer Texte zur Wiedergeburt, die unter dem Titel Jātaka zusammengefaßten, nur teilweise kanonischen Erzählungen über frühere Existenzen des zukünftigen Buddha werden wir an späterer Stelle noch eingehen. In den älteren Teilen des Theravāda-Kanons (Vinaya- und Suttapiṭaka) gibt es noch zahlreiche andere Hinweise auf das Wirken des Karma, jedoch keine systematische Darstellung und keine eingehende begriffliche Analyse. Dazu kommt es erst im dritten, scholastischen Teil des Kanons, dem Abhidhammapiṭaka, sowie in zahlreichen späteren Kommentaren und Kompendien, insbesondere in Buddhaghosas Visuddhimagga.

Wir wollen nun nicht darüber spekulieren, wie der historische Quellenwert der zitierten Texte und ihr chronologisches Verhältnis zu den zuvor diskutierten upaniṣadischen und altjinistischen Lehren einzuschätzen sind. Wir dürfen sicherlich davon ausgehen, daß dem Buddha bzw. den frühen Buddhisten die zu ihrer Zeit bereits vorliegenden Gedanken über Karma und Wiedergeburt mehr oder weniger gut bekannt waren. Dies gilt namentlich für die vedisch-upaniṣadische Tradition. Aber auch die Lehrtätigkeit des Jina Mahāvīra und seiner Anhänger haben sie

zumindest teilweise und in generellem Sinne zur Kenntnis genommen. Gelegentlich wird der jinistische Umgang mit der Wiedergeburtslehre als autoritätshörig kritisiert (MN 14; Bd. I, 92ff.). Aber was auch immer die Buddhisten rezipiert haben mögen, sie haben es ergänzt, revidiert und umgedeutet. Von vornherein ist ihr Interesse vor allem auf den Menschen konzentriert. Obwohl auch sie die bei den Jainas zu findende, z.T. mythische Liste von Regionen der Wiedergeburt (*gati*) grundsätzlich anerkennen und den Bereichen der Tiere, Menschen, Höllen- und Himmelswesen zunächst den der »Gespenster« (*peta/preta*) und schließlich noch einen sechsten Bereich hinzufügen, ist ihre Konzeption des Saṃsāra enger als die der Jainas. Pflanzen spielen kaum eine Rolle oder werden ausgeschlossen. Es gibt auch explizite Auseinandersetzungen mit den Jainas über den Umfang des Saṃsāra. Spätere buddhistische Denker, etwa Bhavya und Dharmakīrti, argumentieren gegen die jinistische Annahme, daß die Pflanzen fühlende und mit Bewußtsein begabte Lebewesen seien (Schmithausen 1991, 14ff.; 83ff.). Freilich muß man hier zwischen der buddhistischen Philosophie und den Ansichten des populären Buddhismus unterscheiden.

Vergleichen wir die frühbuddhistischen Zeugnisse mit den vedisch-upaniṣadischen Dokumenten, so zeigen sich die buddhistischen Neuerungen vor allem in den folgenden Bereichen: 1. Moralische Kriterien ersetzen die Orientierung an der rituellen Korrektheit; der Tatbegriff wird ethisiert. 2. Das Zentrum und Wesen der karmisch-relevanten Tat wird in den bewußten Willen, die Intention, verlegt. 3. Ein neuer, strikter Kausalitätsbegriff postuliert eine durchgehende Kohärenz karmischer Ereignisse und Faktoren; zugleich wird der Determinismus entschieden zurückgewiesen. 4. Die Begriffe des Selbst und der Substanz werden aufgehoben in einer konsistenten Prozeßon-

tologie; es gibt nur kausale Abläufe, keine identisch bleibenden Dinge. 5. Die upaniṣadischen Konzeptionen einer Überwindung des zyklischen Existierens werden ersetzt durch den viel radikaleren Begriff des *nirvāṇa* (Pali: *nibbāna*), d.h. der Transzendenz des Werdens überhaupt, der endgültigen Befreiung vom Karma, von der Begierde und allem weltlichen Dasein. Wir wollen den Sinn und die Reichweite dieser buddhistischen Leitbegriffe und Leitperspektiven nun etwas eingehender erörtern.

Wir beginnen mit einigen Beobachtungen zur Ethisierung des Tatbegriffs und zur Universalisierung moralischer Kriterien. Von früh an wird im Buddhismus der vedische Ritualismus kritisiert. Die Kriterien des rituell Korrekten und Inkorrekten werden weitgehend abgewertet gegenüber einer moralischen Unterscheidung zwischen guten und schlechten Taten. Was in den vedischen Texten, insbesondere in den alten Upaniṣaden nur in gelegentlichen Ansätzen zu finden war, ist nun gänzlich vorherrschend. Ausdrücke für »Werk« oder »Vollzug«, darunter das Wort Karman/Kamma selbst, verlieren die rituellen Assoziationen, die sie im Sprachgebrauch der vedischen Tradition oft haben. Dabei fällt auf, daß die Ausdrücke, mit denen der Theravāda-Buddhismus gutes und schlechtes Karma unterscheidet, nämlich *kusala* und *akusala* (Sanskrit: *kuśala* und *akuśala*), ihrerseits die Bedeutung »passend«, »kompetent« oder »korrekt« haben und insofern mit der rituellen Sphäre durchaus verträglich sind. Aber ebendies kennzeichnet den frühen Buddhismus, daß er vedisch-ritualistische Ausdrücke sowie ethnische oder kastenbezogene Begriffe (z.B. *ārya; brāhmaṇa*) zuweilen bewußt aufnimmt, jedoch zugleich ethisierend und universalisierend umdeutet. Der moralische Wert oder Unwert einer Tat ist nun, im Gegensatz zur rituellen Korrektheit, nicht mehr an Kastenzugehörigkeit oder an-

dere soziale Restriktionen gebunden, sondern gilt generell für alle handelnden Subjekte.

Das Zentrum der Tat und die Grundlage ihrer moralischen Wertigkeit ist, wie schon gesagt, der bewußte Wille, die Intention oder Absicht (*cetanā*). Diese kann sich in physischen (*kāyakamma*) oder sprachlichen Akten (*vacīkamma*) äußern oder auch auf den Bereich mentaler Vollzüge (*manokamma*; vgl. *mānasaṃ karma* bei Vasubandhu, AKBh IV, 1f.) beschränkt bleiben. Das Ausmaß an Schuld oder Unschuld bemißt sich nach der Absichtlichkeit der Handlung; dies wird auch in den Ordensregeln der Mönche bei der Strafzumessung für Verfehlungen berücksichtigt. Die absichtliche Tat ist karmisch relevant. Sie greift in den kausalen Strom unserer Existenz ein, wird in ihm als ein kausaler Faktor (wenn auch keineswegs als ein dinghaftes Etwas) aufbewahrt. Freilich gehen die Theravādins nicht so weit wie etwa Vasubandhu als Vertreter des Sarvāstivada und z.T. auch Sautrāntika, der nicht nur die Absichtlichkeit, sondern u.a. auch das Fehlen von Bedauern oder Reue als Bedingung dafür nennt, daß eine Tat (namentlich eine schlechte) karmische Relevanz und Wirksamkeit erlangt (AK IV, 120). – Zuweilen wird die Handlung geradezu als Intention definiert (z.B. AN VI, 63; Nyanatiloka o.J., 98f.). Dies impliziert, daß die Handlung als ein freier, vom Menschen zu verantwortender Akt verstanden wird. Der Buddha weist deterministische Versionen der Karmalehre, namentlich die der Ājīvikas, mit allem Nachdruck zurück. Die Lehre, daß die im Sinne von Cetanā bewußt gewollte und intendierte Tat nicht ihrerseits eine karmische Folge früherer Taten oder, in buddhistischer Terminologie, nicht ein bloßes Resultat »karmischer Reifung« (*kammavipāka*) sein könne, erlangt im Theravāda-Buddhismus geradezu kanonische Geltung. Der Buddha postuliert die Möglichkeit der freien

Entscheidung als Voraussetzung religiösen und sittlichen Strebens und speziell als Bedingung der Möglichkeit des von ihm gelehrten Weges. Eine theoretische oder metaphysische Erklärung und Rechtfertigung unternimmt er jedoch nicht.

Andererseits, und in einem theoretisch nie aufgelösten Spannungsverhältnis zum Postulat der Freiheit, hat der Buddhismus seit früher Zeit einen viel strikteren Begriff von Kausalität als die Veden und alten Upaniṣaden. Der kausale Nexus zwischen Taten und ihren Folgen (und wohl auch zwischen anderen Phänomenen und Ereignissen) gilt als etwas, das der Buddha selbst, so wie er in den frühen kanonischen Texten präsentiert wird, als Grundbestandteil seiner Erleuchtung erlebt hat. Entsprechend ist die Bedeutung, die das Kausalitätsprinzip bei seinen Anhängern gewonnen hat. In den Texten erscheint nicht selten eine abstrakte und allgemeine Formel, die besagt, daß dann, wenn etwas der Fall sei, auch etwas anderes der Fall sei bzw. stattfinde (*imasmiṃ sati idam hoti* usw.) und daß umgekehrt dann, wenn etwas nicht der Fall sei, d.h. wenn eine Bedingung nicht erfüllt sei, auch das andere, das als seine Folge gilt, nicht stattfinde. Im frühen Jinismus, so scheint es, ist demgegenüber die Kausalität als solche keineswegs in vergleichbarem Maße thematisch geworden.

Die volle und konkrete Ausarbeitung der buddhistischen Kausalitätslehre, so wie sie sich in der Anwendung auf die Conditio humana, die leidvolle Existenz des Menschen im Saṃsāra, darstellt, ist in der Formel vom »abhängigen Entstehen« (*paṭiccasamuppāda*; Sanskrit: *pratītyasamutpāda*) zu finden. Diese Formel gilt seit alters her als zentrales Element der buddhistischen Lehre, freilich auch als eine besonders schwierige und vieldeutige Konzeption. Eine ihrer Funktionen ist es, die Lehre vom »Nicht-Selbst« (*anattā*; Sanskrit: *anātman*), also die Leugnung ei-

ner beständigen Seele, eines identisch bleibenden Persönlichkeitskerns zu erklären und zu begründen. Sie reduziert die Existenz des Menschen (andere Lebewesen werden in diesem Zusammenhang kaum berücksichtigt) auf einen Kausalprozeß, eine zyklisch wiederholte Verkettung unpersönlicher kausaler Faktoren. Dies läuft keineswegs auf einen ausweglosen Determinismus hinaus. Die Erkenntnis des abhängigen Entstehens gilt zugleich als Voraussetzung seiner Überwindung. Es gibt in der Kausalkette sozusagen Schwachstellen; es gibt Ursachen oder Bedingungen, die eliminiert werden können. Dadurch wird es möglich, auch die Folgen, d.h. die Wiederholung des Kreislaufs und die leidvolle Existenz im Saṃsāra, zu überwinden. Die Richtung des Prozesses wird umgekehrt; das Werden selbst, das immer erneute abhängige Entstehen der Bedingungen des Lebens und Leidens wird zurückgenommen in die Stille und Beständigkeit des Nirvāṇa.

Wir präsentieren jetzt die Formel vom »abhängigen Entstehen« und von seiner Umkehrung und Überwindung in einer ihrer einfacheren Versionen. Der Buddha, so heißt es im Vinayapiṭaka (Mahāvagga I, 1, 1–3), habe im Anschluß an seine Erleuchtung folgende Betrachtung über das abhängige Entstehen angestellt:

»Abhängig vom Nichtwissen (*avijjā/avidyā*; d.i. Fehlwissen) entstehen die Willensregungen (*saṇkhāra/saṃskāra*), abhängig von den Willensregungen entsteht das (individuelle) Bewußtsein (*viññāṇa/vijñāna*), abhängig vom Bewußtsein Name und Form (*nāmarūpa*, d.i. die Individualität als ein geistig-körperliches Phänomen), abhängig von Namen und Form der sechsfache Bereich (des Wahrnehmens, einschließlich des inneren Sinnes), abhängig vom sechsfachen Bereich die Berührung, abhängig von der Berührung die Empfindung, abhängig von der Empfindung der Durst (d.h. die Begierde), abhängig vom Durst das Ergreifen, abhängig vom Ergreifen das Werden (*bhava*, das Dasein als Pro-

zeß), abhängig vom Werden die Geburt, abhängig von der Geburt Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande. – Durch Aufhebung des Nichtwissens infolge völliger Leidenschaftslosigkeit werden die Willensregungen aufgehoben, durch Aufhebung der Willensregungen wird das (individuelle) Bewußtsein aufgehoben, durch Aufhebung des Bewußtseins wird Name und Form aufgehoben, durch Aufhebung von Namen und Form wird der sechsfache Bereich (des Wahrnehmens) aufgehoben, durch Aufhebung des sechsfachen Bereichs wird die Berührung aufgehoben, durch Aufhebung der Berührung wird die Empfindung aufgehoben, durch Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben, durch Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen aufgehoben, durch Aufhebung des Ergreifens wird das Werden aufgehoben, durch Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben, durch Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. So kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse zustande« (Frauwallner 1956, 28f.; modifiziert).

Das Nicht- oder Fehlwissen, das fundamentale Mißverstehen unserer selbst, das Sichanklammern an die Idee eines beständigen und mit sich identisch bleibenden Selbst, das mit Egoismus und blinder Lebensgier einhergeht – dies ist also der Punkt, an dem die Umkehr einsetzen muß, an dem die Aufhebung des abhängigen Entstehens, das unser Dasein im Saṃsāra, im Kreislauf der Geburten konstituiert, eingeleitet werden kann.

Was am Ende des Prozesses der Umkehr, der Aufhebung, der Transzendenz und der Kausalität eintritt oder vielmehr übrigbleibt, heißt *nibbāna/nirvāṇa*. Fragen nach dem Wesen des Nirvāṇa und nach der Existenz oder Nichtexistenz dessen, der das Nirvāṇa erreicht hat, weicht der Buddha gewöhnlich aus. Man kann das Nirvāṇa nicht in unserer dem Saṃsāra zugehörigen Sprache beschreiben.

Man kann nur sagen, daß es das Ende des Werdens ist, das Ende des abhängigen Entstehens und der Wiedergeburt, das Erlöschen aller Leidenschaften und des Irrglaubens an das Selbst, eine Art des Friedens und der Freiheit, die für die Frage nach der persönlichen Identität und Kontinuität, nach dem Fortleben des Individuums, keinen Platz mehr läßt. Und was auch immer das Nirvāṇa sein mag – es impliziert gewiß einen Begriff von Transzendenz und Befreiung, der radikaler ist als alles, was in den Veden und Upaniṣaden zu finden ist. Wir sollten jedoch nicht vergessen, daß auch das Nirvāṇa kein rein negativer, ausschließlich durch die Erfahrung des Leidens motivierter Begriff ist. Der Buddha selbst erklärt seinen Anhängern, daß er bei der Suche nach dem Nirvāṇa auch von der Erinnerung an Augenblicke wunschlosen, selbstlosen, gänzlich freien Glücks geleitet worden sei, die er als Kind einmal erfuhr (MN 36; Winternitz 1929, 8).

Die Lehre vom abhängigen Entstehen läßt keinen Platz für die Annahme eines beständigen, identisch bleibenden Substrats karmischer Prozesse. Es gibt kein substantielles Etwas, das von einer Verkörperung in die nächste, von einem Leben in ein anderes übergeht. Der Glaube an ein solches Etwas ist die Wurzel allen Übels, d.h. des Egoismus, der Lebensgier, des Leidens im Saṃsāra. Die Lebewesen sind Kombinationen physischer und psychischer Faktoren, die oft in der Liste der »fünf Gruppen« (*khandha/skandha*) aufgezählt werden. Diese Liste überschneidet sich teilweise mit der Formel vom abhängigen Entstehen, repräsentiert aber eine andersartige Perspektive. Sie umfaßt die körperliche Gestalt (*rūpa*), Empfindungen (*vedanā*), Wahrnehmungen (*saññā/saṃjñā*), Willensregungen und inneren Dispositionen (*saṇkhāra/saṃskāra*) sowie individuelles Bewußtsein (*viññāṇa/vijñāna*). Diese Faktoren, die zusammen das konstituieren, was gewöhn-

lich als eine Person oder ein Individuum bezeichnet wird, sind ihrerseits in beständigem Wandel begriffen. Keiner dieser Faktoren kann als identisch bleibendes Subjekt oder Substrat der Tat und ihrer karmischen Vergeltung angesehen werden. Es gibt kein solches Subjekt; es gibt keinen von der Tat trennbaren Täter. Wie kann es dann überhaupt karmische Verantwortung geben? Wie kann es gerechte Vergeltung geben, wenn es beim Eintreten der Tatfolgen den Urheber der Tat nicht mehr gibt?

Diese und ähnliche Fragen sind innerhalb des Buddhismus mit großer Intensität diskutiert worden, und sie haben zu jahrhundertelangen und weitreichenden Debatten zwischen Buddhisten auf der einen Seite und Hindus bzw. Jainas auf der anderen geführt. Einer der im Theravāda-Buddhismus populärsten Texte, der nicht zum Kanon gehörige Milindapañha (»Fragen des Menander«), widmet dem Thema besondere Aufmerksamkeit. Er versucht, die Verträglichkeit der Karmatheorie mit der buddhistischen Prozeßontologie und der Negation des Selbst durch eine Reihe von Bildern und Gleichnissen zu illustrieren und plausibel zu machen. Zusätzlichen Reiz gewinnt dieser Text übrigens dadurch, daß er uns einen wohl fiktiven Dialog zwischen dem griechisch-baktrischen König Milinda (d.i. Menander) und einem buddhistischen Mönch namens Nāgasena präsentiert. Wir zitieren einige exemplarische Abschnitte. Milinda fragt seinen Gesprächspartner:

»›Derjenige, ehrwürdiger Nāgasena, der wiedergeboren wird, ist dies wohl derselbe (wie derjenige, der stirbt) oder ein anderer?‹ – ›Weder derselbe noch ein anderer.‹ – ›Gib mir ein Beispiel!‹ – [Nāgasena gibt nun eine Reihe von Beispielen, darunter das folgende:] ›Sagen wir, o König, ein Mann zündet eine Lampe an. Möchte wohl diese Lampe die ganze Nacht hindurch brennen!‹ – ›Gewiß, o Herr!‹ – ›Wie aber, o König, ist die Flamme in der er-

sten Nachtwache dieselbe wie die Flamme in der mittleren und die Flamme in der mittleren dieselbe wie die Flamme in der letzten Nachtwache?‹ – ›Gewiß nicht, o Herr!‹ – ›Dann brennt wohl, o König, eine Lampe in der ersten Nachtwache, eine andere in der mittleren und wieder eine andere in der letzten Nachtwache?‹ – ›Das nicht, o Herr! Denn das Licht war während der ganzen Nacht abhängig von ein und derselben Lampe.‹ – ›Genau in derselben Weise, o König, schließt sich die Kette der Erscheinungen aneinander. Eine Erscheinung entsteht, eine andere schwindet, und doch reihen sie sich alle ohne Unterbrechung aneinander. Auf diese Weise gelangt man weder als dieselbe Person noch als eine andere bei der letzten Bewußtseinsverfassung an‹‹ (Nyanatiloka 1919, 66ff.).

[Etwas später kommt der König mit einer modifizierten Frage auf das Thema zurück:]

››Was ist das, ehrwürdiger Nāgasena, was da wiedergeboren wird?‹ – ›Eine geistig-körperliche Verbindung (*nāmarūpa*).‹ – ›Wie? Wohl die gegenwärtige?‹ – ›Nein, o König. Sondern durch diese gegenwärtige geistig-körperliche Verbindung wird ein gutes oder böses Wirken (kamma) veranlaßt, und zufolge jenes Wirkens wird wiederum eine neue geistig-körperliche Verbindung geboren.‹ – ›Wenn dem aber so ist, o Herr, wird man denn dadurch nicht frei von der Folge böser Taten?‹ – ›Ja, wenn man nicht wiedergeboren wird, dann wohl; wird man aber wiedergeboren, o König, so entgeht man nicht der Folge böser Taten.‹ – ›Gib mir eine Erläuterung hierfür!‹ – ›Nimm an den Fall, ein Mann habe von einem anderen Mangofrüchte gestohlen und der Eigentümer der Mangofrüchte ergreife ihn und bringe ihn vor den König mit der Anklage, seine Mangofrüchte gestohlen zu haben. Jener aber sage: Ich habe nicht dessen Mangofrüchte gestohlen, o Herr. Denn jene Mangofrüchte, die von diesem gepflanzt wurden, sind nicht dieselben, die ich genommen habe. Ich habe keine Strafe verdient. Würde da nicht wohl doch jener Mann der Strafe schuldig sein?‹ – ›Gewiß, o Herr!‹ – ›Und aus welchem Grunde?‹ – ›Was jener auch immer vorbringen mag, so verdient er eben Strafe wegen der letzten Mangofrüchte, denn diese konnten ohne die früheren Mangofrüchte nicht dasein.‹ – ›Genau in derselben Wei-

se nun, o König, wird durch diese gegenwärtige geistig-körperliche Verbindung ein gutes oder böses Wirken veranlaßt, und zufolge jenes Wirkens wird wiederum eine neue geistig-körperliche Verbindung geboren« (Nyanatiloka 1919, 76ff.).

Schließlich (Nyanatiloka 1919, 116) fragt der König, der wieder und wieder auf das Thema zurückkommt: »Vollzieht sich wohl, ehrwürdiger Nāgasena, die Wiedergeburt ohne eine Transmigration (d.h. ohne Seelenwanderung)?« Nāgasenas Antwort kann uns nun nicht mehr überraschen: »Gewiß, o König.« Eine Seelenwanderung, ein »Hinübergehen« (*saṅkama/saṃkrama*) von einem Körper in den nächsten, kann es nicht geben, da es ja keine Seele, kein identisch bleibendes Subjekt des Wanderns gibt. Statt dessen gibt es, was die Theravāda-Buddhisten *paṭisandhi* (Sanskrit: *pratisaṃdhi*) nennen: ein »Wiederanknüpfen«, d.h. die kausale Verkettung zweier aufeinanderfolgender Lebensprozesse, die uns zwar keine Identität, aber doch Kontinuität über den Tod hinaus gewährt.

Der Milindapañha expliziert die Problematik der Wiedergeburt vor allem mit Hilfe von Gleichnissen und anschaulichen Illustrationen, weniger in Form begrifflicher Analysen. Auf solche Analysen und Argumente, wie wir sie in der innerbuddhistischen Debatte, vor allem aber auch in der Auseinandersetzung mit den Hindus finden, werden wir an späterer Stelle (vor allem in Kapitel 6) eingehen. Hier sei zunächst daran erinnert, daß auch innerhalb des Buddhismus die Prozeßnatur der Wiedergeburt keine allgemein akzeptierte Selbstverständlichkeit war. Dies wird durch die Sekte der Sāṃmatīya-Pudgalavādins bezeugt, die die Existenz einer quasi-substantiellen, quasi-seelenhaften Entität postulierten, die sie *pudgala* nannten und die nach ihrer Auffassung weder mit den fünf Gruppen (*khandha/skandha*) identisch noch von ihnen

verschieden war. Damit nicht zu verwechseln ist die auch in einigen anderen buddhistischen Schulen, z.B. im Sarvāstivāda, zu findende Konzeption von Zwischenwesen, die die Zeit zwischen dem Ende einer Verkörperung und dem Beginn einer neuen, also zwischen Tod und Wiedergeburt, überbrücken. Von der Theravāda-Orthodoxie werden solche Zwischenwesen und Zwischenexistenzen, die im tibetischen Buddhismus besondere Bedeutung erlangen, nicht akzeptiert.

Aber auch innerhalb des Theravāda-Buddhismus wird die Konzeption substanzloser, durch kausale Kontinuität gelenkter Prozesse nicht immer strikt durchgehalten. Zumal im Bereich der erzählenden und populären Literatur wird die Sprache der Transmigration, des »Wanderns« einer dinghaften, jedenfalls einen identischen Kern bewahrenden Entität keineswegs konsequent vermieden. Dies gilt z.B. für die umfangreiche Literatur der Jātakas, in denen zum Kanon gehörende Verse jeweils von nicht-kanonischen Prosastücken begleitet sind. Diese Texte erzählen bekanntlich Begebenheiten aus dem Leben von etwa 550 Existenzen, durch die der zukünftige, hier als *bodhisatta* (Sanskrit: *bodhisattva*) bezeichnete Buddha hindurchzugehen hatte. Zwei kurze Proben mögen den Stil dieser Texte illustrieren. Beide beziehen sich auf Begebenheiten, die dem Bodhisatta zustießen, als er in Tiergestalt existierte (Jātaka Nr. 308 und 219; Oldenberg 1993, 390f.; 415f.):

»Einst, als in Benares Brahmadatta König war, war der Bodhisatta im Himalaya als Specht wiedergeboren. Da geschah es, daß einem Löwen, wie er ein Stück Fleisch fraß, ein Knochen im Halse steckenblieb. Sein Hals schwoll an; er konnte nicht auf Beute ausgehen und litt heftige Schmerzen. Da sah ihn der Vogel, wie er umherflog, sich sein Futter zu suchen, setzte sich auf einen Zweig und

fragte ihn: ›Was fehlt dir, Freund?‹ Da sagte der Löwe ihm, was geschehen war [...]« Der Specht befreit sodann den Löwen von dem lästigen und gefährlichen Knochen. Der Löwe verzichtet zwar darauf, den Vogel zu fressen, erweist sich aber ansonsten als recht undankbar. Die Geschichte endet im Sinne einer Parabel über das Thema Dankbarkeit und Undankbarkeit.

Wir wenden uns nun der zweiten Geschichte zu: »Einst, als in Benares Brahmadatta König war, kam der Bodhisatta im Himalaya als Affe zur Welt. Ein Waldbewohner fing ihn, brachte ihn zum König und schenkte ihn ihm. So lebte er lange im Hause des Königs, betrug sich gut und lernte das ganze Leben und Treiben der Menschenwelt kennen. Der König war mit seinem Betragen zufrieden, ließ jenen Waldbewohner rufen und befahl ihm, den Affen zu der Stelle, wo er ihn gefangen hatte, zurückzubringen und ihn dort in Freiheit zu setzen. Der tat, wie ihm befohlen war [...].« In der Folge lassen sich die Artgenossen von dem nun wieder freien Bodhisatta-Affen erzählen, wie es bei den Menschen zugeht. Dieser präsentiert ihnen ein wenig schmeichelhaftes Bild der Menschenwelt. Er betont vor allem den Egoismus und die Habsucht der Menschen sowie ihre Unfähigkeit, sich der eigenen Vergänglichkeit zu stellen. Die Affen finden das so abstoßend, daß sie von alledem nichts mehr hören mögen und sich schließlich die Ohren zuhalten. Die didaktische Absicht ist auch hier offenkundig. Sämtliche Jātaka-Erzählungen gehen übrigens von Ereignissen in der »Gegenwart«, d.h. der Lebenszeit des Buddha Siddhārtha Gautama, aus. Der Buddha selbst tritt als Sprecher auf, der die Vergangenheit, d.h. seine eigenen früheren Existenzen, jeweils zum besseren Verständnis der Gegenwart heranzieht.

Die große Mehrzahl der Jātaka-Erzählungen behandelt freilich menschliche (und zwar durchweg männliche) Exi-

stenzformen des Bodhisatta. In der dem Kanon angeschlossenen Jātaka-Sammlung erscheint der zukünftige Buddha nie als ein weibliches Wesen. Gelegentliche Ausnahmen gibt es nur in der unter dem Titel Paññāsa-Jātaka bekannten Sammlung apokrypher Texte, die vor allem in Thailand und Burma verbreitet ist. In anderen Wiedergeburtsgeschichten, in denen es nicht um die Vorgeschichte des Buddha selbst geht, sind Übergänge zwischen den Geschlechtern allerdings weniger ungewöhnlich. Wir können hier z.B. die Geschichte der Nonne Isidāsī aus den »Liedern der Nonnen« (Therīgāthā 400–447) nennen. Von ihr wird gesagt, sie sei einmal ein verführerischer Jüngling, ein männlicher Affe (dem freilich seine Hoden abhanden kommen), ein kastriertes Hausschaf, ein menschlicher Zwitter usw. gewesen. Wie bei den Jainas, so hat es auch bei den Buddhisten Debatten über die Erlösungsfähigkeit der Frauen und die Zulässigkeit eines Nonnenordens gegeben. Der Tradition zufolge hat der Buddha selbst zwar die Gründung eines Nonnenordens gebilligt, jedoch mit einem gewissen Widerstreben.

Wir haben uns bisher vor allem an Texte aus der Theravāda-Tradition gehalten und dabei die Scholastik des Abhidamma/Abhidharma, der Kommentare und späteren Kompendien weitgehend vermieden. Als wichtigstes Kompendium darf Buddhaghosas Visuddhimagga (um 500 n. Chr.) gelten; auch Karma und Wiedergeburt werden hier gründlich behandelt. Buddhaghosas Analysen und Klassifikationen karmischer Faktoren und Funktionen gehen in manchen Fällen über das im Kanon Gebotene hinaus. Z.B. läßt sich die in Kapitel 17 zu findende Einteilung des Karma in »produktives« (*janaka*; zumal im Zusammenhang mit der Wiedergeburt), »unterstützendes« (*upatthambaka*), »unterdrückendes« (*upapīḷaka*) und »zerstörendes« (*upaghātaka*) Karma im Kanon ein-

schließlich des Abhidhamma nicht nachweisen. Auf weitere Einzelheiten aus der Scholastik des Theravāda können wir hier verzichten.

Im Gesamtpanorama des Buddhismus repräsentiert die Tradition des Theravāda, trotz ihrer großen Bedeutung in Geschichte und Gegenwart, nur eine Richtung unter zahlreichen anderen, die teilweise auch heute noch lebendig sind. Und während die Grundgedanken der Karma- und Wiedergeburtslehre in keiner dieser Schulen oder Sekten ernsthaft in Zweifel gezogen werden, so gibt es doch bei der Erklärung von Einzelproblemen und allgemein in der begrifflichen Ausführung mancherlei z.T. eklatante Unterschiede, die im Lauf der Geschichte zu heftigen und langanhaltenden Kontroversen geführt haben. Demgemäß ist die Karmalehre im Buddhismus keineswegs ein so einheitliches Phänomen wie im Jinismus.

Diskutiert und auf verschiedene Weise beantwortet werden u.a. die folgenden Fragen: Wie können das Wesen und die Wirkkraft der Intention oder Absicht (*cetanā*) und der mentalen Akte näher bestimmt werden? Wie verhält sich genaugenommen die Intention zum sprachlichen oder physischen Vollzug? Wie kann karmische Wirkkraft für die Zukunft, für ein späteres »Reifen«, aufbewahrt werden? Gibt es eine Übertragung karmischen Verdienstes auf andere Personen oder Lebewesen? Wie kooperiert oder konkurriert das Karma mit anderen Formen der Kausalität? In welchem Maße wirkt es in die äußere, materielle Welt hinein? Wie wirkt es sich auf die persönliche, d.h. psychologische oder physiologische Verfassung des Täters aus? Gibt es zwischen dem Ende eines Lebens und dem Beginn des nächsten einen zeitlichen Abstand, und gibt es ein Zwischenwesen oder eine Zwischenexistenz (*antarābhava*), wodurch dieser Abstand überbrückt wird? Was ist die besondere karmische Situation eines

Buddha oder Arhat (einer Vorstufe des Buddha), deren Selbstsucht, Begierde und Fehlwissen bereits gänzlich eliminiert sind?

Fragen dieser Art werden im Abhidhamma/Abhidharma, dem scholastischen Teil des Kanons, z.T. eingehend diskutiert. Sie erscheinen dabei im Kontext subtiler Erörterungen über Kausalfaktoren (*paccaya/pratyaya*) und Grundbestandteile des Wirklichen (*dhamma/dharma*). Die Vielfalt der Ansichten über das Karma wird vor allem im Kathāvatthu reflektiert, einem Text, der dem gelehrten Mönch Tissa Moggaliputta zugeschrieben wird, der zugleich aber seinen Weg in den Kanon gefunden hat. Dieser Text zitiert zahlreiche abweichende und kontroverse Meinungen aus verschiedenen buddhistischen Schultraditionen und bekräftigt ihnen gegenüber den Standpunkt des Theravāda.

Wir müssen uns auf einige Beispiele beschränken und konzentrieren uns dabei auf Fragen, die mit der Rolle des Karma im Gesamtbereich der Kausalität und mit seinem Einfluß auf die materielle Außenwelt und das allgemeine Weltgeschehen zu tun haben. Dabei knüpfen wir zunächst an ein Phänomen an, das sowohl Teil des inneren Lebens und Erlebens eines Menschen als auch Teil des äußeren raum-zeitlichen Geschehens ist – das Phänomen der begrenzten Lebensdauer und des Todes. Daß das Karma für die Begrenzung der Lebensdauer und für die Bestimmung des Todeszeitpunkts eine wichtige Rolle spielt, wird nicht nur in den Traditionen des Hinduismus und des Jinismus, sondern auch im Buddhismus weitgehend angenommen. Aber was ist damit im einzelnen gesagt? In welchem Sinne ist das Karma hier als kausaler Faktor wirksam? Wie verhält es sich zum Sterben als einem »natürlichen« Vorgang? Ist es eine besondere Todesursache, die sich nur in Einzelfällen auswirkt und vorzeitige oder anders nicht erklärbare

Todesfälle verursacht? Oder ist es Ursache oder Mitursache für den Tod und das Sterben schlechthin? Auf welche Weise fügt es sich den anderen Ursachen ein, denen ein Einfluß auf die Dauer des Lebens und den Eintritt des Todes zugeschrieben wird?

Das Kathāvatthu präsentiert eine Reihe von Stellungnahmen, die von verschiedenen buddhistischen Schulen zu diesem Fragenkomplex vorgelegt wurden. Abschnitt VII, 8 diskutiert die These, daß Altern und Sterben (*jarāmaraṇa*) schlechthin eine Form karmischer Reifung (*kammavipāka*) darstellen. Diese Ansicht wird im Kommentar mit den Andhakas assoziiert. Im vorhergehenden Abschnitt (VII, 7) vertreten die Andhakas die Ansicht, daß die »Erde« (*paṭhavī*), d.h. das bewohnte bzw. bewohnbare und nutzbare Land, eine Manifestation karmischer Reifung sei. Dies ist für die Theravādins nicht akzeptabel. Karma »reift« im Bereich subjektiven Erlebens, in Form von Bewußtseins- und Empfindungszuständen, in Schmerz, Freude und Emotionen (freilich niemals in karmisch relevanten Intentionen und Entscheidungen; was Karma erzeugt, kann nicht seinerseits vom Karma erzeugt sein). Nach Auffassung des Theravāda entsprechen Altern und Tod als objektive, physische Vorgänge ebensowenig wie die Erde in ihrer materiellen Struktur diesen Kriterien. Sie bieten vielmehr einen objektiven Rahmen und eine physische Grundlage für die inneren Vorgänge und Zustände, in denen das Karma heranreift und seine Folgen manifestiert. Sie sind jedoch keineswegs selbst Manifestationen karmischer Vergeltung (vgl. hierzu und zu den folgenden Abschnitten Halbfass 1995, 89–94).

Gleichwohl ist das von den Andhakas formulierte und ins Licht gerückte Problem auch für die Theravādins relevant. Sie wollen ja keineswegs bestreiten, daß die Vergeltungskausalität des Karma die physische Außenwelt, d.h.

den Rahmen karmischer Prozesse, beeinflussen und sogar prägen und gestalten kann. Dies gilt insbesondere für den eigenen Körper, der in besonderem Maße als Vehikel und Medium karmabedingter angenehmer und unangenehmer Erlebnisse fungiert. Das sogenannte Reifen des Karma, also die Entwicklung der durch unsere Taten und Intentionen gelegten karmischen Keime in unserem eigenen Bewußtseinsstrom, wäre demnach nicht die einzige Form karmischer Kausalität oder Wirkkraft. In der Tat finden wir im Abhidhamma, namentlich in seinem Schlußteil, dem Paṭṭhāna, und in der Kommentarliteratur neben der »Reifungskausalität« (*vipākapaccaya*) auch eine durchaus andersartige karmische Bedingtheit (*kammapaccaya*). Während die Reifungskausalität im eigentlichen Sinne an die mental-subjektive Sphäre gebunden ist, kann sich die zweite Art karmischen Wirkens sehr wohl im physisch-materiellen Bereich manifestieren und zur Gestaltung materieller Verhältnisse beitragen. Dies gilt sowohl für den physischen Bereich der Erde wie auch für die physisch-physiologischen Abläufe des Alterns und Sterbens (vgl. Nyanatiloka o.J., 145ff.).

Beide Arten karmischer Kausalität sind dem Abhidhamma zufolge wiederum in ein weiteres Netz von Kausalzusammenhängen eingefügt, von dem sie nicht isoliert werden können. Es gilt keineswegs als selbstverständlich, daß das Karma innerhalb dieses Netzes absolute Priorität hat und sich stets eo ipso gegenüber allen anderen Kausalfaktoren durchsetzt. Schon in manchen älteren Texten ist nicht zu übersehen, daß die Annahme verschiedener, möglicherweise konkurrierender Kausalitätstypen der Idee ausnahmsloser, legalistisch verstandener karmischer Gerechtigkeit Grenzen setzt. Das Prinzip, daß dem karmischen Subjekt nichts Unverdientes zustoßen sollte (*akṛtābhyāgama*), Ergänzung und Umkehrung des Axi-

oms, daß es kein Ausbleiben von Tatfolgen (*kṛtavipraṇāśa*) geben könne, ist hier in Frage gestellt – mag es auch, nicht zuletzt im modernen Theravāda, Versuche geben, es wieder voll zur Geltung zu bringen. Freude und Schmerz sind offenkundig nicht in allen Fällen Resultat früherer Taten; sie sind also nicht in allen Fällen karmisch verdient (Halbfass 1991, 321f.).

Dies gilt namentlich auch im Zusammenhang mit Krankheit, Alter und Tod und den sie begleitenden Erlebniszuständen. Im Milindapañha, aber auch bereits in mehreren kanonischen Texten aus dem Saṃyutta- und Aṅguttaranikāya wird erklärt, daß es mancherlei Ursachen für Krankheiten geben kann. Karma ist nur eine dieser Ursachen, die z.T. rein natürlicher, physischer oder physiologischer Art sind. Zu nennen ist hier z.B. der mit dem Terminus *utu* (Sanskrit: *ṛtu*) bezeichnete Ursachentypus. Utu ist zunächst »Jahreszeit«, »rechte Zeit«, »Regelmäßigkeit« und sodann, in abstrakterem Sinne, »natürliche Ordnung« schlechthin, namentlich im anorganischen Bereich. In diesem Sinne erscheint Utu in einer seit dem Abhidhamma geläufigen Liste von fünf Regelmäßigkeiten (*niyama*; darunter auch *kammaniyama*, die »Regelmäßigkeit des Karma«), denen das Weltgeschehen im allgemeinen, einschließlich der Phänomene des Alterns, der Krankheit und des Todes, unterworfen ist. Besondere Probleme, auf die wir hier nicht eingehen, ergeben sich, wenn man in solche Überlegungen die vom Karma und seinen Folgen bereits befreiten Buddhas und Arhats einbezieht (Halbfass 1995, 191f.).

Diese Restriktion der Wirkkraft des Karma und die semantische Bindung seines »Reifens« (kammavipāka) an den mentalen oder psychischen Bereich sind, wie schon bemerkt, nicht typisch für den Buddhismus schlechthin. Andere Auffassungen sind keineswegs beschränkt auf die

im Kathāvatthu zurückgewiesenen Lehren. Die Ansicht, daß die Struktur der Welt überhaupt und die Geschehnisse in ihr mehr oder minder signifikante Bezüge zum Karma haben, gibt es auch in anderen Schulen. Wir können sogar sagen, daß sich zuweilen die Tendenz abzeichnet, das kosmische Geschehen insgesamt als karmisches Drama zu verstehen und die Realität auf karmisch relevante, durch die Handlungs- und Vergeltungskausalität konstituierte Erlebniszustände und Bewußtseinsinhalte zu reduzieren. Es ist im buddhistischen Denken durchaus geläufig, wenn auch keineswegs allgemein akzeptiert, höllische Regionen und die von den Schuldigen zu erduldenden Höllenstrafen als Projektionen ihrer von schlechtem Karma beherrschten Einbildungskraft zu deuten. Die Höllen sind in Wahrheit wüste Träume. Ihr ontologischer Status ist irrelevant; worum es geht, ist die karmische Vergeltung, die der Täter durch sie erfährt. In der Philosophie des Yogācāra-Vijñānavāda wird bekanntlich die gesamte materielle Außenwelt als ein in Wahrheit mentales Gebilde konzipiert, eine Projektion des Subjekts, ein von karmischen Ablagerungen gespeister Traum (Vasubandhu, Viṃśatikā; Frauwallner 1956, 366–383).

Es gibt in diesem Bereich offenkundig fundamentale, metaphysische Meinungsverschiedenheiten. Trotzdem sollten wir nicht vergessen, daß sie nicht für das grundsätzliche und zentrale Anliegen des Buddhismus maßgeblich sind. Worum es vor allem geht, ist weder der ontologische Status der Welt noch die Natur der in ihr herrschenden Kausalität, sondern unsere Verstrickung in die Welt und die Möglichkeit der Befreiung aus ihr. Die Verstrikkung in das Welttreiben, den Saṃsāra, müssen wir als eine von uns selbst zu verantwortende und durch uns selbst zu überwindende Bindung erkennen und anerkennen. Unter den vier edlen Wahrheiten des Buddha ist letztlich die

vierte, die den »Weg« (*magga/mārga*) betrifft, die entscheidende. Der »edle achtfache Weg« umfaßt bekanntlich einen Teil, der es mit dem rechten Wissen (*paññā/prajñā*) und der rechten theoretischen Orientierung zu tun hat, sodann Regeln für die moralische Lebensführung und schließlich Methoden der Meditation und Realisation, die dem anfänglichen »rechten Wissen« einen neuen Sinn und größere Tiefe zu geben vermögen. Fünf moralische Grundregeln sind für Laien und Mönche gleichermaßen verbindlich: Vermeidung von Gewalt, Stehlen und Lügen, sexuelle Selbstkontrolle sowie Verzicht auf berauschende Getränke. Bis auf das fünfte Gebot sind diese Sittenregeln (*sīla/śīla*) mit denen der Jainas identisch, wenn auch das Grundgebot der Gewaltlosigkeit weniger streng gehandhabt wird. Wie bei den Jainas gibt es auch bei den Buddhisten umfangreichere und stärker spezifizierte Listen von Verhaltensregeln für die Mönche; auch Möglichkeiten des Übergangs zwischen den beiden Kategorien gibt es. Die vier positiven Grundtugenden der Jainas (universale Freundschaft bzw. Güte, Mitleid, Mitfreude, Gleichmut) erscheinen seit alter Zeit auch bei den Buddhisten (Pali: *mettā, karuṇā, muditā, upekkhā*) und sind wahrscheinlich buddhistischen Ursprungs. Was bei den Buddhisten fehlt, ist die jinistische Tendenz zur selbstquälerischen Askese.

Anders als die Jainas kennen die Buddhisten in der Regel keine Methoden des »Ausstoßens« (*nirjarā*) oder »Absonderns« von Karma als solchem (vgl. aber Enomoto 1989). Das Karma ist für sie nicht in der Weise dinghaft vorhanden, daß es in diesem Sinne abgesondert oder ausgestoßen werden könnte. Und es gibt auch keine substanzhafte Seele, in der es hätte abgelagert werden können. Für die Buddhisten geht es vor allem darum, die inneren Faktoren im kausalen Strom des Bewußtseins zu überwinden, die uns (d.h. die Aggregate oder Prozesse, mit denen

wir uns identifizieren) im Saṃsāra festhalten. Es geht darum, die Leidenschaften und Begierden und die fundamentale Konfusion zu durchschauen und aufzuheben, die uns den Weg zur Klarheit über uns selbst versperren und die uns immer wieder zu unheilvollen Handlungen und Entscheidungen veranlassen. Die Klassifikation und Analyse dieser inneren Störfaktoren und Hindernisse auf dem Weg zur Klarheit und zum Frieden ist ein zentrales Anliegen im Buddhismus.

Zunächst ist hier der auch in den philosophischen Schulen des Hinduismus zu findende Begriff Kleśa (Pali: *kilesa*) zu nennen, den wir mit »Leidenschaft« übersetzen oder auch als »innere Verunreinigung« bzw. »Befleckung« paraphrasieren können. Das Karma und die Leidenschaften zusammen sind die »Ursache des Saṃsāra« (*saṃsārasya kāraṇam*); dabei haben die Leidenschaften den Vorrang (Sthiramati zu Vasubandhu, Triṃśikā, Vers 19; Jacobi 1932, 52). Auch in der Theravāda-Scholastik gelten das Karma und die Leidenschaften als gemeinsame Ursache des Saṃsāra (*hetu saṃsārassa*; Netti 113). Anders als die Jainas ordnen die Buddhisten die Kleśas dem Karma nicht ein oder unter.

Von fundamentaler Bedeutung sind im Theravāda wie auch in anderen Schulen des Buddhismus drei dieser Leidenschaften oder inneren Störfaktoren: Gier (*lobha*), Haß (*dosa/dveṣa*) und Verblendung (*moha*). Sie sind die Wurzeln (*mūla*) aller anderen Laster und Verfehlungen, wie z.B. Töten, Ehebrechen, Habgier, Böswilligkeit usw. (AN X, 174), und sie geben allen Taten, die durch sie motiviert sind, eine negative karmische Färbung. Im Abhidhamma/Abhidharma finden wir eine Liste von zehn solchen »Befleckungen«, die u.a. »Dünkel«, »Zweifel« und »Schamlosigkeit« einschließt. Eine weitere Liste von Störfaktoren steht unter dem Titel *nīvaraṇa*, »Hemmung«. Sie

umfaßt außer Gier und Haß auch Stumpfheit, Aufgeregtheit und Zweifel und wurde später der Liste der zehn Befleckungen einverleibt. In den kanonischen Beschreibungen der Erleuchtung des Buddha und in anderen alten Texten ist nicht selten auch von gewissen »Einströmungen« (*āsava/āsrava*) bzw. Trieben die Rede, die auf dem Wege zur Wahrheit überwunden werden müssen. Dies sind vor allem der Geschlechtstrieb (*kāmāsava*), der Daseinstrieb (*bhavāsava*) und der Unwissenheits- oder Verblendungstrieb (*avijjāsava*). Zuweilen wird der »Ansichtstrieb« (*diṭṭhāsava*), d.h. der Trieb zum Spekulieren und irrelevanten Theoretisieren, hinzugefügt. Durch sittliche Lebensführung, Kultivierung von Güte, Mitleid, Weisheit usw. und meditative Realisierung des positiven und negativen Potentials unserer Taten und Entscheidungen und der Prozeßnatur unseres Seins werden die Leidenschaften, Befleckungen und anderen unheilsamen Tendenzen systematisch geschwächt und schließlich eliminiert. Das fundamentale Fehlwissen (*avijjā/avidyā*) und der von ihm nicht trennbare Lebensdurst (*taṇhā/tṛṣṇā*) verlieren ihre Wirksamkeit. Die kausale Kette des abhängigen Entstehens zerbricht. An die Stelle des ziellosen Kreisens im Saṃsāra tritt die Einordnung auf und systematische Annäherung an das Ziel des Nirvāṇa, d.h. der Befreiung vom Leiden und von der Wiedergeburt.

Die Realisierung des Ziels und die Akzeptanz des zu ihm führenden Weges implizieren nach buddhistischer Auffassung eine grundsätzliche Neuorientierung des in den Saṃsāra verstrickten Lebewesens und ein neues Verständnis der Wiedergeburt als solcher: Ist der Weg auf das Ziel hin erst einmal ernsthaft eingeschlagen, so werden die noch verbleibenden Lebenszeiten nicht als sinnlose Wiederholungen und Kreisbewegungen erlebt, sondern geradezu als Stationen eines zukünftigen linearen Fortschritts

zu einem außerhalb jeglicher Wiederholung liegenden Ziel verstanden. Der Saṃsāra ist gewiß keine Einrichtung, die den »Fortschritt«, die Belehrung und die Höherentwicklung der in ihn verstrickten Wesen notwendig impliziert. Die Bedeutung eines zielgerichteten soteriologischen Prozesses gewinnt er nur in den letzten Phasen vor dem Erreichen des Ziels. Die Beschreibung und Analyse dieser Phasen ist ein zentrales Anliegen in den meisten Schulen des buddhistischen Denkens. Im Theravāda findet es seinen exemplarischen Ausdruck in der Lehre von den vier Stadien der Heiligkeit bzw. der Annäherung an das Ziel sowie von den Eigenschaften der »Edlen« (*ariya/ārya*), die diese Stadien erreicht und durchlaufen haben. Wir fassen diese Lehre in aller Kürze zusammen (nach Nyanatiloka o.J., 33 ff.).

Die erste Stufe des »überweltlichen Pfades« zur Vollendung und endgültigen Erlösung ist die des soteriologischen »Stromeintritts«. Wer in diesen Strom eingetreten ist (*sotāpanna*), ist frei von den drei ersten Faktoren der Bindung an den Saṃsāra – nämlich dem Glauben an ein substanzhaftes Ich, der Zweifelsucht und dem Hängen an Riten und Regeln. Er hat aber noch eine Reihe von Wiedergeburten (maximal sieben) vor sich. Die nächsten Stufen sind die des »einmal Wiederkehrenden« (*sakadāgāmi*), des »nicht mehr Wiederkehrenden« (*anāgāmi*) und des »Erlösten« oder »Heiligen« (*arahat*). Sie repräsentieren Stufen der Befreiung von den Fesseln der weltlichen Existenz; der Arahat (Sanskrit: *arhat*) hat auch die letzte der »höheren« Fesseln überwunden, nämlich das fundamentale »Fehlwissen« (*avijjā*). Innerhalb dieser Stufenordnung gibt es keinen Rückfall mehr in niedrigere Stufen; der Fortschritt zum Ziel ist hier definitiv vorgezeichnet. Neben dieser vierfachen Gruppierung der dem Nirvāṇa nahen Aspiranten gibt es im Theravāda auch noch eine sie-

benfache Klassifikation sowie eine Einteilung in sieben Stufen der »Reinheit« (*visuddhi*; vor allem in Buddhaghosas monumentalem Visuddhimagga). Von weiteren Einzelheiten sowie von entsprechenden Schemata in anderen Schulen des buddhistischen Denkens können wir hier absehen.

Die verschiedenen Schultraditionen im Hīnayāna- und Mahāyāna-Buddhismus entwickeln ihre jeweils eigenen Versionen der Karma- und Wiedergeburtslehre und beziehen Stellung in den jahrhundertelang andauernden Debatten zu diesem Thema (zur Übersicht vgl. die Einleitung zu Lamotte 1936). Insbesondere hat die Sarvāstivāda-Tradition wichtige und einflußreiche Beiträge geleistet zur Lehre von den Existenzfaktoren (*dharma*), zur Klassifikation und Analyse von Kausalvorgängen und zur Darstellung der Person als einer »Serie« (*santāna*) von Dharmas. Die einmal getroffenen Entscheidungen und vollzogenen Handlungen beeinflussen den moralischen und karmischen Status einer solchen Serie dadurch, daß sie ihr jeweils einen zusätzlichen Existenzfaktor hinzufügen, nämlich den Besitz oder Erwerb (*prāpti*) eben dieser mentalen, sprachlichen oder physischen Akte. Daß Prāpti hier selbst als ein Existenzfaktor (*dharma*) erscheint, entspricht der im Sarvāstivāda vorherrschenden Tendenz zur Verdinglichung. Auch über das Verhältnis der mentalen Akte, d.h. der Intentionen und Entscheidungen, zu ihren sprachlichen und körperlichen Realisationen oder Äußerungen wird hier spekuliert und diskutiert. Eine wichtige und eigentümliche Rolle spielen die Begriffe der latenten Handlung (*avijñapti*) und ihrer manifesten Entsprechung. Durch ihre charakteristische Lehre von der Zeit, die nicht nur die aktuelle Existenz gegenwärtiger Dinge anerkennt, sondern einen Realitätsstatus nicht-aktueller Art auch für Vergangenes und Zukünftiges postuliert, meinen die An-

hänger des Sarvāstivāda zugleich eine ontologische Basis für eine andauernde, von der Vergangenheit in die Zukunft reichende kausale Wirkkraft des Karma zu haben. Die Vātsīputrīya-Sāṃmatīya-Schule versucht demgegenüber, eine solche kausale Kontinuität durch die Annahme einer quasi-substantiellen, quasi-seelenhaften Entität, des bereits erwähnten *pudgala*, zu sichern; sie setzt sich dadurch dem Vorwurf der Heterodoxie aus.

Die Sautrāntika-Schule setzt die Analysen des Sarvāstivāda zur Natur des Wollens und Handelns und zumal des Übergangs vom ursprünglichen Willensimpetus zum intendierten Akt (*cetayitvā karman*) fort. Aber wichtiger noch ist ihre Beschreibung des Prozesses, der vom Akt zum karmischen Resultat (*phala*) führt. Jeder intentionale und karmisch relevante Akt beeinflußt die nachfolgende Serie psychischer Vorgänge (*cittasantāna*) und verleiht ihr ein gewisses Potential. Im Zusammenspiel oder auch in Konkurrenz mit anderen Akten leitet er einen Prozeß psychisch-mentaler Entwicklung oder Transformation (*pariṇāma*) ein, der zum Zustand der karmischen Reifung oder Vergeltung führt. Er ist sozusagen ein Same oder ein Keim (*bīja*), der allmählich die zugehörige Frucht heranreifen läßt. Die Trennung zwischen Sarvāstivāda und Sautrāntika ist im übrigen nicht immer ganz strikt und eindeutig. Eine besonders wichtige Sarvāstivāda-Quelle, die zugleich auch Sautrāntika-Konzeptionen reflektiert, ist Vasubandhus Abhidharmakośa (mit seinem eigenen Kommentar, dem Bhāṣya). Das vierte Kapitel enthält eine der klassischen Zusammenfassungen der Karmalehre. Zuvor, im dritten Kapitel, bietet der Text uns eine der eigentümlichsten Darstellungen einer »Zwischenexistenz«, die wir im indischen Buddhismus finden. Das als *gandharva* bezeichnete Zwischenwesen bildet sich nach dem Tode und steuert, von seinem Karma und seiner Begierde getrie-

ben, den Ort seiner Wiedergeburt bewußt an. Es vermag sogar seine Eltern beim Geschlechtsakt zu beobachten. Dabei wird das zukünftige männliche Wesen von leidenschaftlicher Zuneigung zur Mutter und Haß auf den Vater gepackt, während das weibliche Wesen den Vater liebt und die Mutter haßt. Diese ödipale Darstellung hat Vorläufer in anderen Sarvāstivāda-Quellen (Mahāvibhāṣā, Dharmaskandha), aber auch in der Yogācārabhūmi (Kritzer 1998). Die vom Theravāda zurückgewiesene Idee der Zwischenexistenz (*antarābhava*) hat bekanntlich im tibetischen Buddhismus große Bedeutung erlangt (tibetisch: *bardo*).

Die Yogācāra-Vijñānavāda-Schule, eine der großen Systemtraditionen des Mahāyāna-Buddhismus, entwickelt und modifiziert solche Gedankengänge im Kontext ihres subjektiven Idealismus, der keine räumlich-materielle Außenwelt anerkennt und sie auf Bewußtseinszustände und mentale Vorkommnisse reduziert. Realität in diesem Sinne, als Erlebnisrealität, ist eo ipso ein Medium der Vergeltung. Sie ist jeweils, im positiven oder negativen Sinne, für ein Subjekt da, das sich selbst durch seine Taten und Leidenschaften konstituiert hat. Als Grund unserer aktuellen angenehmen oder unangenehmen Erfahrungen und Bewußtseinszustände (*pravṛttivijñāna*) postuliert die Yogācāra-Schule ein nicht aktuell erlebtes »Grundlagenbewußtsein« (*ālayavijñāna*), das die unbewußten und z.T. karmisch bedingten »Samen« aller aktuellen Erlebnisse und scheinbar objektiven Vorkommnisse in sich enthält. Der Mensch selbst erzeugt und speichert das Potential für die Erlebniszustände und Phänomene, die ihn früher oder später heimsuchen werden. Er muß die Kräfte und Tendenzen ausschalten, die immer wieder eine scheinbar objektive, aber letztlich traumhafte und leidvolle Welt für ihn projizieren; d.h., er muß seine eigenen Leidenschaften

und inneren Befleckungen (*kleśa* usw.) überwinden und diejenige Reinheit und Stille realisieren, die sein wahres Wesen, nämlich die immer schon vorhandene, ihm immer schon eigene Buddha-Natur, ist. Eine der im Buddhismus relativ seltenen monographischen Darstellungen zur Karmalehre wird traditionell dem zum Yogācāra bekehrten Vasubandhu zugeschrieben. Sein Karmasiddhiprakaraṇa ist jedoch kein reines Yogācāra-Werk, sondern enthält auch Sautrāntika-Ideen.

Neben der philosophischen Analyse und Spekulation entfaltet sich im Yogācāra und im Mahāyāna-Buddhismus überhaupt bekanntlich eine sehr reichhaltige religiöse Mythologie. In ihrem Zentrum steht die Idee des Bodhisattva, der die Erleuchtung erreicht hat, jedoch seine eigene endgültige Erlösung zurückstellt und statt dessen seine übermenschlichen Fähigkeiten innerhalb des Saṃsāra einsetzt. Er repräsentiert das Ideal grenzenlosen Mitleids und gänzlich selbstloser Hilfsbereitschaft. Dazu gehört insbesondere die idealisierte und mythisch überhöhte Konzeption der Verdienstübertragung, der Fähigkeit und Bereitschaft des Bodhisattva, sein eigenes gutes Karma voll und ganz den leidenden Kreaturen zugute kommen zu lassen. Im populären Buddhismus erscheinen die Bodhisattvas als göttliche Helfer, die man nicht nur auf dem Weg zur Erleuchtung und Erlösung, sondern auch in Notsituationen des weltlichen Lebens um Beistand bitten kann. Der Buddhismus des Glaubens, der sich in diesem Zusammenhang entfaltet, hat namentlich auch außerhalb Indiens große Bedeutung gewonnen. Man denke etwa an Tibet, wo die Idee des Bodhisattva nicht nur eine wichtige religiöse, sondern auch politische Rolle spielt; der Dalai Lama gilt bekanntlich als Inkarnation des Bodhisattva Avalokiteśvara. Aber auch in Ostasien hat der mit dem Ideal des Bodhisattva assoziierte Buddhismus des Glaubens nicht nur große Popularität er-

langt, sondern auch zu manchen intensiven theoretischen Erwägungen Anlaß geboten. Ein besonders prägnantes Beispiel bietet der mittelalterliche japanische Lehrer Shinran, der die Bemühung um gute Werke und um die Akkumulation von gutem Karma gänzlich abwertet und hinter dem gläubigen Vertrauen auf den Bodhisattva bzw. den Buddha zurücktreten läßt (siehe Kapitel 8).

Kein anderer buddhistischer Denker hat das Thema Karma und Wiedergeburt mit solcher Radikalität behandelt wie Nāgārjuna (2. Jh. n. Chr.), der Begründer des Madhyamaka-Buddhismus und der »Lehre vom Leeren« (*śūnyavāda*). Ihm gebührt das letzte Wort in unserem kurzen Überblick über die Rolle des Karma im buddhistischen Denken. Im 17. Kapitel seiner fundamentalen »Verse über den mittleren Weg« (Madhyamakakārikā) analysiert er die Idee der karmischen Kausalität und führt die Versuche anderer buddhistischer Schulen, das Karma begrifflich zu meistern, ad absurdum. Dabei geht es ihm keineswegs um eine formale Widerlegung. Vielmehr will er, wie später Śaṅkara, der große Hindu-Philosoph, zeigen, daß die Konzeption des Karma dem Bereich einer lediglich provisorischen, pragmatischen und konventionellen Wahrheit angehört. In diesem Bereich erkennt Nāgārjuna Karma und Wiedergeburt als wichtige Stützen der Lebensführung voll an, wie er in seinem stärker didaktisch und pragmatisch orientierten Werk Ratnāvalī demonstriert. Geht es jedoch um die höchste und absolute Wahrheit und den eigentlichen Sinn der buddhistischen Lehre, so repräsentieren Karma und Wiedergeburt ein Selbst- und Weltverständnis, das überwunden werden muß. Weder die Ansammlung von gutem Karma noch der Versuch, jegliches Karma zu eliminieren, kann zum Nirvāṇa führen. Die Orientierung an der Vergeltungskausalität des Karma bleibt grundsätzlich der Zweck-Mittel-Kategorie verhaftet; sie zielt auf Erwerb, Manipulation und Besitz.

Im Bunde mit der Idee der Wiedergeburt, die zwar keine Identität des Täters und des Empfängers von Lohn und Strafe, aber doch Kontinuität und die Möglichkeit der persönlichen Erinnerung an vergangene Leben und des Sichwiederfindens in zukünftigen Existenzen postuliert, verhindert sie eine volle und definitive Lösung von den verderblichen Ideen des Selbst und des substanzhaften Ich. Wer den Sinn der Lehre des Buddha voll realisiert hat, kann nach Meinung Nāgārjunas nicht mehr fragen: »Habe ich in der Vergangenheit, in früheren Leben existiert? Welche in der Vergangenheit vollzogenen Handlungen vermögen meine gegenwärtigen Lebensumstände zu erklären?« Und er kann auch nicht im Blick auf zukünftige Existenzen fragen: »Werde ich in der Zukunft, nach dem Tode, weiter existieren? Werde ich ausgelöscht und vernichtet sein? Welche Art von Lohn und Strafe für meine gegenwärtigen Handlungen habe ich in zukünftigen Wiedergeburten zu erwarten?«

Vom Standpunkt der höchsten, absoluten Wahrheit ist das Karma so wesenlos und leer (*śūnya*) wie das Selbst oder die Seele. Diese Leerheit zu realisieren bedeutet Befreiung.

Was hier als radikale Kritik des Karma erscheinen mag, ist freilich im Sinne Nāgārjunas nichts als eine Rückkehr zu den ursprünglichen Intentionen des Buddha. Wir mögen Nāgārjunas Anspruch auf den Sinn der buddhistischen Lehre akzeptieren oder auch nicht – daß er Buddhist im vollsten Sinne des Wortes ist, kann wohl kaum bezweifelt werden. Und wie kaum ein anderer Denker demonstriert er die außerordentliche Spannweite und die radikalen Möglichkeiten der buddhistischen Reflexion auf das Thema Karma und Wiedergeburt.

5. Karma und Wiedergeburt in den philosophischen Systemen des Hinduismus

Die vedisch-upaniṣadischen Texte, in denen wir die ältesten uns zugänglichen Hinweise auf die Karma- und Wiedergeburtslehre finden, sind keine systematischen Texte. Sie enthalten auch kein hinduistisches »Glaubensbekenntnis«, keine klaren Anweisungen zur hinduistischen Lebensführung, überhaupt keine systematisch-kohärente Darlegung religiöser, theologischer oder philosophischer Lehren. Was Karma und Wiedergeburt angeht, so gibt es, jedenfalls in den älteren Texten, nur eine Reihe von Ansätzen und Andeutungen, jedoch keine begrifflich definitive, voll entwickelte Lehre vom Karma. Ähnliches gilt für die Ideen von der Erlösung, für die Konzeption der kosmischen Zyklen, das hinduistische Pantheon usw. Trotzdem sind diese Texte zentral für das spätere hinduistische Denken, sein Selbstverständnis, seine Selbstabgrenzung gegen andere Lehren und Traditionen. Der Bezug auf den Veda, das grundsätzliche, zumindest nominelle Anerkennen seiner Heiligkeit und Verbindlichkeit, ist Maßstab der Orthodoxie im Hinduismus. Nur wer die vedische Überlieferung akzeptiert, kann als »orthodox« (*āstika*) gelten. Wer sie negiert oder in Zweifel zieht, ist »heterodox« (*nāstika*). In diesem Sinne heterodox sind, aus hinduistischer Sicht, vor allem die Buddhisten, Jainas und Materialisten.

Die Materialisten weisen jegliches Weiterleben nach dem Tode und damit die Basis der Karma- und Wiedergeburtslehre radikal zurück. Dagegen wären die Traditionen der Jainas und Buddhisten ohne Karma und Wiedergeburt nicht denkbar. Von Anfang an, so scheint es, waren diese

Konzeptionen in ihre Lehren integriert, und ihre Präsenz war klarer und konsistenter als in den vedisch-upaniṣadischen Texten. Auf orthodoxer Seite finden wir vergleichbare Entwicklungen erst in relativ späten Upaniṣaden sowie insbesondere in dem großen Epos Mahābhārata, dessen Anfänge wohl um 400 v. Chr. liegen. Die Karmalehre ist nun auch im Hinduismus eine allgemein akzeptierte Prämisse. Anders als in den alten Upaniṣaden gibt es nun keine Andeutungen von Neuartigkeit oder Geheimhaltung mehr. Das Doppelaxiom, das die »klassische« und idealtypische Konzeption des Karma definiert – d.h. daß Karma nicht unvergolten verschwindet und daß Vergeltungserfahrungen nicht ohne karmische Ursache sind (*kṛtavipraṇāśa* bzw. *akṛtābhyāgama*) –, wird in der Regel vorausgesetzt (TR 292; 329). Abgesehen von seiner speziellen Rolle als Dokument für die Entwicklung der Karmalehre in Indien reflektiert das Mahābhārata auch den Übergang von der vorsystematischen Denk- und Darstellungsweise der vedisch-upaniṣadischen Texte zur Literatur der klassischen philosophischen Systeme des Hinduismus, die das Thema dieses Kapitels sind. Zur Frühgeschichte mancher Systeme, namentlich des Sāṃkhya und Yoga, bietet es wichtige Informationen.

Allgemein ist über die Anfänge und den Stil der systematischen Philosophie im Hinduismus folgendes zu sagen: Sie hat wesentliche Impulse von den altindischen Traditionen des Debattierens empfangen, zumal in den Auseinandersetzungen und Rivalitäten zwischen den Schulen und Weltanschauungen, die sich seit der Zeit um 500 v. Chr. konstituieren. Debatten erfordern Regeln und Kriterien. Wer hier bestehen will, muß überzeugend und kohärent argumentieren können, muß Widersprüche vermeiden und seine Behauptungen begründen können. Die Maßstäbe der Kohärenz im indischen systematischen

Philosophieren sind strikt. Alle klassischen Systeme unterwerfen sich, jedenfalls im Prinzip, diesen Maßstäben; und sie entwickeln ihre jeweils eigenen Versionen der Lehre von den »Mitteln gültiger Erkenntnis« (*pramāṇa*), die zur Begründung von Thesen notwendig und zulässig sind. Die wichtigsten und verbreitetsten dieser Erkenntnismittel sind Sinneswahrnehmung (*pratyakṣa*) und Schlußfolgerung (*anumāna*). Eine bedeutsame, jedoch zugleich umstrittene Rolle spielt auch die sprachliche Mitteilung (*śabda*). In diesem neuen Kontext systematischen und um Begründung bemühten Denkens finden nun auch Karma und Wiedergeburt ihren Platz. Im Prinzip wird die Lehre in den meisten Fällen vorausgesetzt; sie muß ja nur gegen die Materialisten explizit verteidigt werden. Jedoch gibt es manche Divergenzen hinsichtlich der Auslegung und Anwendung, namentlich in der Auseinandersetzung mit den Buddhisten, aber auch innerhalb des »orthodoxen« hinduistischen Lagers.

Die indische Tradition hat eine äußert umfangreiche systematisch-philosophische Literatur hervorgebracht, die großenteils in der Form von Kommentaren und Subkommentaren zu gewissen Grundtexten, aber auch in selbständigen Zusammenfassungen und Kompendien vorliegt. Sechs Systemtraditionen dieser Art haben im Hinduismus besondere Bedeutung. Als die sechs orthodoxen Systeme (*darśana*) spielen sie für das neuere hinduistische Selbstverständnis eine wesentliche und geradezu kanonische Rolle. Sie werden oft in der folgenden Reihenfolge aufgeführt, die nicht in chronologischem Sinn zu verstehen ist, sondern hinduistischen, am Veda und Vedānta orientierten spirituellen Wertvorstellungen folgt:

Vaiśeṣika
Nyāya
Sāṃkhya

In dieser hierarchischen Anordnung gilt der Vedānta als die Erfüllung der übrigen fünf Traditionen des Denkens.

Die Rolle, die Karma und Wiedergeburt in diesen Systemen spielen, ist mehr oder weniger ausgeprägt, mehr oder weniger explizit. In einigen Fällen erscheint die Lehre von früh an als ein organischer Bestandteil des Systems. In anderen Fällen läßt sich beobachten, wie sie mit zunehmender Deutlichkeit angeeignet und dem Kontext des jeweiligen Systems assimiliert wird. Dies dürfte, wie zu zeigen sein wird, im Vaiśeṣika der Fall sein. In einigen Systemen werden zentrale Begriffe offenbar nachträglich mit den Postulaten der Karmalehre koordiniert und sozusagen auf sie abgestimmt. Als Beispiel hierfür ist das Sāṃkhya mit seiner Konzeption der Urnatur (*prakṛti*) und ihrer drei Grundpotenzen (*sattva, rajas, tamas*) zu nennen. Wir dürfen in diesem Zusammenhang auch an begriffsgeschichtliche Entwicklungen erinnern, die u.a. im Mahābhārata zu beobachten sind. Hier ist vielfach von einem blinden, unpersönlichen Schicksal (*daiva, niyati, diṣṭa* usw.) die Rede, dem die Menschen hilflos ausgeliefert sind. Eine ähnliche Rolle wird nicht selten auch der als kosmische Macht ausgelegten Zeit (*kāla*) zugeschrieben. Diese Begriffe werden jedoch in der Folge im Licht der Karmalehre neu konzipiert: Was als blinde, unpersönliche Macht erschien, ist in Wahrheit die Folge unserer eigenen Taten, das Karma, das wir selbst geschaffen haben, das unsere Lebensumstände gestaltet und uns Glück und Unglück zuteilt. In eindrucksvoller mythischer Form begegnet uns diese Neudeutung z.B. im 12. Buch (Śāntiparvan) des Mahābhārata. Hier erklärt der scheinbar allmächtige Gott Kāla, die personifizierte Macht der Zeit, daß er in Wahrheit kei-

ne eigene Macht habe, sondern gänzlich vom Karma abhänge (Scheftelowitz 1929, 21ff.).

Wir wenden uns nun zunächst dem Vaiśeṣika zu, das einer offenbar alten Tradition pluralistischen und realistischen Denkens angehört und namentlich in älterer Zeit naturphilosophisch orientiert und um das Verständnis unserer physischen und empirischen Welt bemüht ist. In seiner klassischen Form präsentiert es sich als eine Kategorienlehre, der es um die Erfassung der generellen Klassen alles Seienden, Wißbaren und Nennbaren geht (darunter Substanzen, Qualitäten und Universalien). Zu seinen charakteristischen Lehren gehört ferner eine eigentümliche Atomistik. Die Idee des Karma war offenbar im ältesten Vaiśeṣika nicht sehr bedeutsam und nicht voll integriert. Sie gewann jedoch zunehmend an Bedeutung und wurde zum essentiellen Bestandteil der Weltauffassung und Welterklärung des Vaiśeṣika (vgl. TR 311ff.).

Zur Terminologie ist zunächst zu bemerken, daß das ältere und klassische Vaiśeṣika fast nie das bei Buddhisten, Jainas und in einigen hinduistischen Schulen gebräuchliche Wort *karman* verwendet, wenn es um die kausale Kraft unserer Taten geht. Statt dessen hören wir von *adṛṣṭa*, dem »Unsichtbaren«, d.h. der empirisch nicht faßlichen Vergeltungskausalität unserer Taten.

Der Begriff des Adṛṣṭa ist sowohl im Grundtext des Systems, dem Vaiśeṣikasūtra des Kaṇāda (ca. 2. Jh. n. Chr.), wie auch in der für die Folgezeit maßgeblichen Neudarstellung des Systems durch Praśastapāda (um 500 n. Chr.) ganz geläufig – freilich mit einem für das geschichtliche Verständnis recht bemerkenswerten Unterschied: Erst bei Praśastapāda erscheint Adṛṣṭa, als zusammenfassender Ausdruck für Verdienst und Schuld, gutes und schlechtes Karma (*dharma* bzw. *adharma*), in der Liste der 24 Eigenschaften (*guṇa*), die das klassische System aufzählt.

Und zwar werden Dharma und Adharma als Eigenschaften der Seele (*ātman, puruṣa*) verstanden. In der Liste der 17 Eigenschaften, die der Sūtratext hat, erscheint Adṛṣṭa nicht und wird auch sonst nirgendwo als Eigenschaft oder Disposition der Seele bezeichnet. In der Unterscheidung von Dharma und Adharma hält sich das Vaiśeṣika an die orthodoxen Gesetzestexte (Dharmaśāstra). »Gut« ist, was den Vorschriften dieser Texte entspricht; »schlecht« ist, was gegen sie verstößt. Anders als im Buddhismus wird die Intention nicht ins Zentrum gestellt.

Die meisten Sūtra-Stellen, bei denen der Begriff des »Unsichtbaren« vorkommt, finden sich in einem Abschnitt des 5. Kapitels, in dem es um die Verursachung von Bewegungen (meist physischer Art) geht: Adṛṣṭa, so heißt es, bewege auf sonst unerklärliche Weise Gegenstände bei Gottesurteilen sowie in magnetischen Prozessen. Es verursache außerdem ungewöhnliche Bewegungen der Erde und des Wassers, die Aufwärtsrichtung von Flammen, die Zirkulation von Flüssigkeit in Bäumen, die horizontale Bewegung des Windes. Die wohl eigentümlichste Funktion, die ihm zugeschrieben wird, hat mit der Lehre von den kosmischen Zyklen zu tun. Am Beginn einer neuen Weltperiode verleiht das »Unsichtbare« den in totaler Ruhe verharrenden atomaren Weltbestandteilen die Impulse, aufgrund derer sie sich wieder zu organischen Gebilden zusammenfügen, zu neuen Körpern, die als Vehikel karmischer, aus dem vorangegangenen Weltalter ererbter Vergeltung dienen. Die im klassischen Vaiśeṣika Praśastapādas geltende Auffassung, daß das karmische »Unsichtbare« den am Beginn der neuen Weltperiode wieder erwachenden Seelen inhäriere, wird hier nicht explizit erwähnt. An anderer Stelle (im 6. Kapitel) wird Adṛṣṭa (auch Dharma/Adharma) in einem deutlicher religiös-ritualistischen Sinn verwendet, d.h. in bezug auf die »un-

sichtbaren« Resultate religiös oder rituell richtiger bzw. falscher Handlungen. Die Kommentatoren ersetzen oder paraphrasieren Adṛṣṭa hier auch durch *apūrva*; dieser Begriff dient, namentlich in der Mīmāṃsā, speziell zur Bezeichnung rituellen Verdienstes. Ferner wird Adṛṣṭa als Kausalfaktor bei der Gestaltung von Träumen, beim Zustandekommen außergewöhnlicher Weisen des Erkennens (*ārṣajñāna*) usw. erwähnt.

Offenkundig haben wir es hier mit zwei verschiedenen Verwendungsweisen von Adṛṣṭa zu tun, wobei die ursprüngliche Einheit des Begriffs in Frage gestellt werden darf. In seiner physikalisch-kosmologischen Verwendung scheint Adṛṣṭa vor allem die Funktion zu haben, auffällige oder irreguläre Phänomene, für die sich eine andere Erklärung nicht finden läßt, verständlich zu machen (wie z.B. Magnetismus oder die Aufwärtsbewegung von Flammen). In solchen Fällen sind im Sūtratext offenbar keinerlei Implikationen von Verdienst und Schuld, von Tatvergeltung intendiert oder vorausgesetzt. Adṛṣṭa erscheint hier als ein kausaler Faktor, ein möglicher, wenn auch nicht näher bestimmbarer, physikalischer Erklärungsgrund neben anderen, wie »Schwere« (*gurutva*) oder »Flüssigkeit« (*dravatva*), die gleichfalls als Eigenschaften (*guṇa*) klassifiziert werden. Die Funktion, die Adṛṣṭa im religiös-ritualistischen Kontext des 6. Kapitels hat, ist hiervon deutlich verschieden. Untrennbar sind Kosmologie und Vergeltung, wenn es um Adṛṣṭa als bewegende Kraft geht, die am Beginn einer neuen Weltperiode die isolierten Weltbestandteile wiederum zu organischen Gebilden zusammenführt und die schlafenden Seelen wieder in Prozesse des Erlebens, Erleidens und Handelns verstrickt. Hier wird die Notwendigkeit der Vergeltung selbst zum Prinzip der kosmologischen »Erklärung« erhoben. In weniger spektakulärer Form sind die beiden Funktionen kombiniert,

wenn es um die Erklärung physikalischer Vorgänge in »Gottesurteilen« usw. geht.

Die bei Praśastapāda vorausgesetzte Auffassung, daß das »Unsichtbare«, d.h. das Karma, den Seelen, die die entsprechenden Entscheidungen getroffen und Taten initiiert haben, als eine Eigenschaft inhäriert, ist möglicherweise durch eine im Nyāya-System entwickelte und im Nyāyabhāṣya des Vātsyāyana Pakṣilasvāmin (um 400 n. Chr.) gut bezeugte Lehre inspiriert. Der darin enthaltene Abschnitt über den Status von Tatfolgen (*phala*, »Frucht«; IV, 1, 44ff.) erklärt, daß die von uns begangenen Taten gewisse Dispositionen (*saṃskāra*), d.h. Verdienst (*dharma*) und Schuld (*adharma*), in der Seele hinterlassen; früher oder später werden sie dann die gebührenden Folgen, d.h. Lohn oder Strafe, hervorbringen. Der Begriff des Unsichtbaren (*adṛṣṭa*) wird im Nyāyasūtra III, 2, 68 in einem anderen, nicht mit der Seele assoziierten Sinn gebraucht, während umgekehrt die Termini Saṃskāra und Karman (das als Terminus technicus im Sinne von »Bewegung« gebraucht wird) im Vaiśeṣika eine andere Verwendung haben. Vorausgesetzt ist bei Praśastapāda auch, daß die Seelen omnipräsent sind, d.h. zumindest potentiell im gesamten Weltraum gegenwärtig. Ihre Präsenz bedarf freilich der Aktualisierung durch einen »inneren Sinn« (*manas*) und einen Körper, die ihrerseits an eine bestimmte räumliche Position gebunden sind. Diese Lehre erlaubt die Annahme, daß das einer bestimmten Seele zugehörige Karma überall in der Welt seine Wirksamkeit entfalten kann. Zugleich schließt sie jedoch die Möglichkeit aus, der Seele selbst ein Wandern von Körper zu Körper zuzuschreiben. Es ist vielmehr der als atomklein geltende innere Sinn, der den sterbenden Körper verläßt, in einen neuen, heranwachsenden Körper eingeht und dort das karmische Potential der Seele aktualisiert. Es gibt also

genaugenommen im Vaiśeṣika keine Seelenwanderung, sondern eine Wanderung des inneren Sinnes. Freilich wird in der Regel angenommen, daß nicht das isolierte Manas allein wandert, sondern von einem unsichtbaren Feinkörper begleitet wird, auch zum Antritt von Höllenstrafen usw.

Während das Unsichtbare im Grundtext des Systems, den Vaiśeṣikasūtras, vor allem zur Erklärung von Sonderphänomenen dient, ist es bei Praśastapāda und seinen Nachfolgern ein in den Vorgängen des Lebens und Bewußtseins allgegenwärtiger Faktor. Es ist stets Teil der hier wirksamen Kausalkomplexe, Hilfsursache, mitwirkender Faktor des Lebens überhaupt (*jīvanasahakārin*), zumal der für das Leben konstitutiven Atemprozesse sowie aller Vorgänge des Denkens, Fühlens und Erkennens. Der Tod tritt ein, wenn ein bestimmtes Kontingent an gutem oder schlechtem Karma erschöpft ist und zur Unterstützung der Lebensvorgänge nicht mehr zur Verfügung steht. Der Kosmos, insbesondere die belebte Welt, wird durch diese Radikalisierung und Universalisierung in der Anwendung des Adṛṣṭa zunehmend im Sinne des Saṃsāra-Begriffs, d.h. als Vehikel der Tatvergeltung, ausgelegt. Alle natürliche Kausalität wird der Vergeltungskausalität, dem Karma, potentiell untergeordnet. Die Welt erscheint nun in einem wesentlichen Sinne als Vollzugsanstalt für Lohn und Strafe vergangener Taten. Gleichwohl ist auch bei Praśastapāda die alte Doppelrolle von Adṛṣṭa – Erklärung des sonst nicht Erklärbaren einerseits und Auslösung von Lohn und Strafe andererseits – noch anzutreffen. Im Hinblick auf den nicht unmittelbar mit Lebens- und Bewußtseinsvorgängen in Verbindung stehenden, rein materiellen Bereich der physischen Elemente (*mahābhūta*) erklärt er, daß für zweierlei Arten von Phänomenen das Adṛṣṭa als Ursache anzunehmen sei: solche, die keinerlei

anderweitig feststellbare Ursachen haben, und solche, die uns zu nützen oder zu schaden vermögen (TR 314).

Erich Frauwallner, Autor einer eindringlichen und unentbehrlichen Analyse des klassischen Vaiśeṣika, war der Auffassung, daß dieses System in seinen Ursprüngen eine rein theoretisch orientierte Naturphilosophie ohne nennenswerte soteriologische Motivierung gewesen sei. Man mag zögern, diese in ihrem vollen Ausmaß sicherlich etwas gewagte Auffassung zu akzeptieren. Gleichwohl ist deutlich, daß die religiös-soteriologische Orientierung im alten Vaiśeṣika nicht zentral verankert ist und daß dies auch innerhalb der indischen Tradition kritisch registriert wurde. Gegenüber solcher Kritik bietet der Begriff des Adṛṣṭa ein willkommenes Instrument für die umfassende Einbeziehung vergeltungstheoretischer und soteriologischer Gesichtspunkte in die Kosmologie des Vaiśeṣika. Freilich, mit methodischer Bemühung um die empirische Feststellung und Erklärung natürlicher Phänomene ist die potentiell universale Rolle dieses transempirischen Faktors kaum zu vereinbaren. Daß die Möglichkeit, sich jederzeit auf das Unsichtbare zu berufen, den naturphilosophischen Impulsen des Vaiśeṣika und seinem wissenschaftlichen Potential ein Ende setzen mußte, ist leicht einzusehen (TR 314f.).

Wir brauchen hier die Mechanismen und Funktionsweisen des Unsichtbaren (*adṛṣṭa*) nicht im einzelnen zu erörtern. Es sei jedoch noch einmal an die Rolle erinnert, die hier die Konzeption der Allgegenwart der Seelen spielt. Das Karma einer jeden Seele kann im Sinne dieser Annahme überall in der Welt wirksam werden, denn die Seele, der es inhäriert, ist ja selbst überall gegenwärtig. So können z.B., wie der dem Vaiśeṣika verpflichtete Nyāya-Kommentator Uddyotakara (NV IV, 1, 17) erklärt, das Wachstum und die Fruchtbarkeit eines Baumes durch das

Karma dessen beeinflußt werden, der zu einem späteren Zeitpunkt von den Früchten des Baumes essen (und dadurch ein angenehmes Erlebnis haben) wird; dies braucht keineswegs die Person zu sein, die den Baum gepflanzt oder bewässert hat. In entsprechendem Sinne erklärt Praśastapāda, daß bei der Herstellung bzw. Bearbeitung eines Topfes auch das Karma derer eine Rolle spielt, die später angenehme oder unangenehme Erfahrungen mit dem Topf machen werden. Die Kommentatoren (namentlich Śrīdhara, NK 108) arbeiten diese Implikationen in aller Deutlichkeit heraus. Von den hier gegebenen Möglichkeiten abgesehen, ist das einer Seele eigene Adṛṣṭa vor allem als maßgebliches Aufbau- und Organisationsprinzip desjenigen Körpers zu verstehen, der dieser Seele als spezielles Vehikel von Lohn und Strafe zugeordnet ist.

Jede Form des Lebens, so wird in der klassischen und in der späteren hinduistischen Philosophie durchweg vorausgesetzt, ist zugleich eine Form karmischer Vergeltung; der Bereich des Saṃsāra fällt zusammen mit dem des Organischen oder Biologischen. Diese Überzeugung ist allerdings keineswegs immer unumstritten gewesen. Auch innerhalb der Orthodoxie ist in älterer Zeit zuweilen die Meinung zu finden, daß gewisse niedere Lebensformen (Pflanzen und niedere Tiere, wie z.B. Maden) spontan und ohne Beteiligung einer Seele und ihres Karma entstehen können. Speziell im älteren Vaiśeṣika gelten pflanzliche Gebilde noch nicht als beseelte Organismen, sondern lediglich als Konfigurationen des Elements Erde. Spätere Kommentatoren, insbesondere Udayana um 1000 n. Chr., argumentieren dagegen nachdrücklich für die Ansicht, daß die Pflanzen sehr wohl empfindende Organismen seien. Damit stellt sich Udayana gegen seinen unmittelbaren Vorgänger Śrīdhara (TR 340, n. 104).

Das Nyāya-System, das in unserer Liste an zweiter Stelle erscheint, ist in seinen Ursprüngen zwar unabhängig vom Vaiśeṣika, später jedoch in verschiedene Formen der Allianz mit ihm eingetreten. Diese Allianz ist zuweilen so eng, daß beide Systeme als Teile eines kombinierten Systems gelten konnten. Anders als im Vaiśeṣika geht es im Nyāya primär um Fragen der Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie; dadurch bot sich die Möglichkeit einer wechselseitigen Ergänzung der beiden Systeme. Der Grundtext des Nyāya, die dem mythischen Akṣapāda Gautama zugeschriebenen Nyāyasūtras, ist wohl zu Beginn unserer Zeitrechnung entstanden. Der älteste erhaltene Kommentar, das Nyāyabhāṣya des Vātsyāyana Pakṣilasvāmin, gehört der Zeit um 400 n. Chr. an. Eine lange Reihe weiterer Kommentare (von Uddyotakara, Vācaspati, Udayana usw.) ergänzt diese beiden auch für unser Thema grundlegenden Texte. Hinsichtlich der Terminologie sei daran erinnert, daß das Karma im älteren Nyāya nicht mit dem im Vaiśeṣika üblichen Ausdruck Adṛṣṭa, sondern in der Regel als Karman bezeichnet wird.

Bereits ganz am Anfang des Sūtratextes (I, 1, 2) wird eine Kausalkette präsentiert, die man als eine Aneignung und Vereinfachung der buddhistischen Formel vom »abhängigen Entstehen« (*pratītyasamutpāda*) betrachten kann: »Erlösung ergibt sich dadurch, daß in [der Sequenz] Leiden (*duḥkha*), Geburt (*janman*), Aktivität (*pravṛtti*), Leidenschaften (*doṣa*; wörtlich ›Defekte‹) und Fehlwissen (*mithyājñāna*) bei Eliminierung des jeweils folgenden [Faktors auch] der jeweils vorhergehende eliminiert wird.« Dies bedeutet, daß man zunächst das fundamentale Fehlwissen überwinden muß, wodurch nacheinander die Leidenschaften bzw. Befleckungen (*doṣa*; sonst meist *kleśa* genannt), die Aktivität oder das Handeln, die Geburt und das Leiden verschwinden. Die zwölf Glieder der

buddhistischen Kette sind hier auf fünf reduziert. Eine zwölffache Liste erscheint wenig später (I, 1, 9): »Seele (*ātman*), Körper, Sinnesorgane, Objekte, Erkenntnis, innerer Sinn, Aktivität, Leidenschaften (›Befleckungen‹, *doṣa*), Wiedergeburt (*pretyabhāva*; in Sūtra I, 1, 18 durch *punarutpatti*, ›Wiederentstehung‹ paraphrasiert), karmisches Resultat (*phala*), Leiden und Erlösung – dies sind die (soteriologisch relevanten) Objekte der Erkenntnis (*prameya*).« Diese zwölf Gegenstände sind zwar nicht in eine durchgängige, kausale Sequenz eingefügt, beziehen sich jedoch ausnahmslos, wenn auch mehr oder weniger direkt, auf Karma, Wiedergeburt und Erlösung. Bereits hieran läßt sich ablesen, daß Karma und Wiedergeburt für den Nyāya zentrale Themen sind und daß dieses System den Anspruch erhebt, durch seine Erkenntnistheorie und Logik zur endgültigen Erlösung beitragen zu können. Die soteriologische Motivierung wird deutlicher hervorgehoben als im Vaiśeṣika. Das naturphilosophische Interesse ist demgegenüber weniger deutlich entwickelt.

Ausführlicher erörtert werden die in den Sūtras I, 1, 2 und I, 1, 9 genannten Begriffe und Themen im dritten und vierten Kapitel des Sūtratextes und der zugehörigen Kommentare, die dem Leitfaden der zwölf »Objekte der Erkenntnis« folgen. Auch hier dürfen wir an manchen Stellen wohl buddhistischen Einfluß vermuten, etwa wenn in Sūtra IV, 1, 64 erklärt wird, daß für den, dessen Leidenschaften oder Befleckungen eliminiert sind, das Handeln nicht mehr zur Wiedergeburt führt, auch wenn dabei für Wiedergeburt der typisch buddhistische Ausdruck *pratisaṃdhi* (im Pali seit dem Milindapañha als *paṭisandhi* geläufig) verwendet wird sowie die Befleckungen als Kleśa statt, wie sonst im Nyāya üblich, als Doṣa bezeichnet werden. Die Befleckungen oder Leidenschaften im Nyāya entsprechen genau der im Buddhismus üblichen Dreier-

gruppe Gier, Haß und Verblendung bzw. Fehlwissen. In Pakṣilasvāmins Nyāyabhāṣya werden die kausalen Bezüge zwischen dem Fehlwissen, den Leidenschaften, der Aktivität und der Wiedergeburt näher erläutert, und es finden sich zusätzliche Parallelen mit Konzeptionen, die wir im Buddhismus sowie im Yoga finden. Bei dem großen Polemiker Uddyotakara (7. Jh. n. Chr.) kommt die Offenheit für buddhistische Einflüsse zu einem definitiven Ende.

Das Handeln (*pravṛtti*) selbst wird innerhalb der sonst sehr ausführlichen Diskussion der zwölf »Objekte der Erkenntnis« (*prameya*) relativ lakonisch behandelt. Es wird auf die in Sūtra I, 1, 17 gegebene Definition zurückverwiesen, die das Handeln als »Betätigung der Stimme, des inneren Sinnes und des Körpers« bestimmt. Eingehender werden dann die Befleckungen (*doṣa*) erörtert, die zuvor als Auslöser oder Ursachen des Handelns definiert worden waren (Nyāyasūtra I, 1, 18 mit Bhāṣya). Die Leidenschaften oder Befleckungen sind die Wurzeln des Handelns und somit die Grundlagen des Karma. Innerhalb der Dreiergruppe Gier, Haß und Fehlwissen oder Verblendung spielt wiederum die Verblendung die wichtigste Rolle. Sie ist die Basis, auf der die übrigen Befleckungen oder Leidenschaften ihre verderbliche Wirkung entfalten und uns zu selbstsüchtigem und unheilvollem Verhalten verleiten und so im Saṃsāra festhalten können. Andererseits betont der Verfasser des Nyāyabhāsya die wechselseitige Kausalität (*itaretaranimittatva*) im Verhältnis der Befleckungen zueinander: Sie entstehen und verstärken einander in wechselseitiger Abhängigkeit. Gier entwickelt sich auf der Grundlage der Verblendung oder des Fehlwissens (*moha, mithyājñāna, avidyā*); die Verblendung wiederum wächst und wird vertieft unter dem Einfluß der anderen Befleckungen oder Leidenschaften, namentlich Gier und Haß (NBh IV, 1, 68). Wie die Buddhisten akzeptieren im

übrigen auch die Nyāya-Kommentatoren, insbesondere Uddyotakara, eine Reihe zusätzlicher Befleckungen, die jedoch den drei »Wurzeln« der Verstrickung und des Karma, d.h. Gier, Haß und Verblendung, grundsätzlich zu- und untergeordnet werden.

Vergleichbare Erörterungen zur inneren, psychologischen Kausalität der Leidenschaften finden wir im älteren Vaiśeṣika nicht. Hier steht der Nyāya, wie schon bemerkt, dem Buddhismus und dem Yoga näher. Jedoch entwickelt sich seit Uddyotakara eine enger werdende Allianz zwischen Nyāya und Vaiśeṣika, die sich auch auf die Thematik von Karma und Wiedergeburt bezieht und die Unterschiede mehr und mehr verwischt. Die Bereitschaft, das Karma für die Beantwortung naturphilosophischer und physiologischer Fragen und zur Erklärung natürlicher Phänomene heranzuziehen, ist freilich auch im alten Nyāya bereits grundsätzlich vorhanden. Sie wird durch die Verbindung mit dem Vaiśeṣika nur verstärkt.

Einer der in diesem Zusammenhang wichtigsten und kohärentesten Texte findet sich im dritten Kapitel der Nyāyasūtras (III, 2, 60–72 mit zugehörigen Kommentaren). Hier geht es vor allem um die Frage, wie ein organischer Körper, d.h. der Körper eines Lebewesens, zustande kommt. Die vom Nyāya vertretene und gegenüber abweichenden Meinungen verteidigte These ist, daß ein solches Gebilde nicht zu erklären sei ohne die Annahme einer Seele, der die durch frühere Taten erzeugten Dispositionen (*saṃskāra*) des Karma inhärieren.

Vātsyāyana Pakṣilasvāmin erklärt zunächst, daß der innere Sinn (*manas*) nur dann seine Funktion ausüben und ein aktuelles Bewußtseinsleben ermöglichen könne, wenn er mit einem Körper (*śarīra*) verbunden sei. Was aber bewirkt die Entstehung eines solchen Körpers? Sūtra III, 2, 60 erklärt dazu: »Die Entstehung des Körpers erfolgt auf-

grund der Verbindung mit den Resultaten früherer Taten.« Diese Resultate, d.h. Verdienst und Schuld, sind Dispositionen oder auch Eigenschaften (*guṇa*) der Seele, für die der Körper sozusagen ein zweckdienliches Instrument ist. Auch in anderen Fällen, z.B. bei der Herstellung eines Wagens, entstehen zweckdienliche Dinge unter dem Einfluß einer Eigenschaft der Seele. Im Falle des Wagens, so erklärt der Autor, sei diese Eigenschaft die der Seele inhärierende Anstrengung (*prayatna*), im Falle des Körpers eben das Karma. Anschließend wird eine gegnerische und zudem heterodoxe Ansicht zitiert, derzufolge sich Organismen auch ganz spontan und ohne Beteiligung einer Seele bilden können; dies sei z.B. auch beim Aufbau von Gesteinsformationen aus den materiellen Elementen der Fall. In der Widerlegung dieser Ansicht wird darauf hingewiesen, daß organische Körper im Gegensatz zu rein materiellen Gebilden durch Fortpflanzung entstehen, von der Nahrungsaufnahme abhängen usw. (Sūtra III, 2, 63f.).

Auch genügt es nicht, die Eltern als Ursachen für die Entstehung eines neuen Lebewesens anzuführen. Die Eltern und ihre sexuelle Verbindung bringen nicht notwendig Nachwuchs hervor. Ein zusätzlicher Faktor muß als Mitursache herangezogen werden – eben die der zugehörigen Seele eigenen karmischen Dispositionen. Das Karma bestimmt den biologischen Rang des neuen Lebewesens, also die Spezies, in die es geboren wird, sein Wachstum und Gedeihen und seine individuellen Besonderheiten. Der Körper ist hier ein Gehäuse oder Instrument für Lohn und Strafe, für Erlebnisweisen und Befindlichkeiten, die den in vorangegangenen Lebenszeiten vollbrachten Taten angemessen sind. Freilich, die Beschaffenheit und Entwicklung eines Kindes haben ja auch Auswirkungen auf das Wohlergehen der Eltern, und die Frage liegt nahe, ob auch deren Karma Einfluß gewinnen kann. Dies ist nach

Meinung des Kommentators Uddyotakara in der Tat der Fall. Strikte wechselseitige Isolation karmischer Wirkkräfte kann es bei Mitgliedern einer Gruppe, deren Glück oder Unglück von dem der jeweils anderen nicht trennbar ist, nicht geben. Das Eintreten karmischer Folgen für ein Individuum kann dadurch beschleunigt, verzögert oder anderweitig modifiziert werden. Das Karma ist und bleibt zwar persönlich gebunden; seine kausale Wirksamkeit ist jedoch keine strikt persönliche Angelegenheit, sondern eingespannt in einen Kontext kausaler Wirksamkeiten und in ein Netz interpersonaler Bezüge. Dies bedeutet nach Meinung Uddyotakaras, daß der »Ablauf des Karma« (*karmagati*), das Eintreten karmischer Folgen, schwer zu durchschauen und für Menschen nicht vorherzubestimmen sei (NV III, 2, 60).

Indem das Karma die individuellen Besonderheiten der Lebewesen erklärt, macht es nach Meinung des Nyāya auch die bunte Vielfalt, die Ungleichheit und zumindest scheinbare Ungerechtigkeit verständlich, die in unserer Welt herrschen (NV III, 2, 67). Wenn es das Karma nicht gäbe, das den Seelen die ihnen jeweils angemessenen Körper zuordnet, wie wäre es dann zu erklären, daß die Menschen so verschieden sind? Wie wäre es zu verstehen, daß ein Mensch in ein gutes Elternhaus geboren wird, ein anderer in ein schlechtes, daß einer einen prächtigen Körper hat, ein anderer einen erbärmlichen, daß einer kränklich ist, ein anderer gesund, daß einer Schmerzen leiden muß, während der andere sich seines Lebens freut? Im Wesen der Seelen wie auch im Wesen der materiellen Körper als solcher liegt nichts, das derartige Differenzen erklären könnte; nur das Karma, so lesen wir im Nyāyabhāṣya, kommt hier als Erklärungsgrund in Frage. Das Karma ist auch hier Prinzip der Erklärung des sonst Unerklärbaren, die Regel für das anscheinend Unregelmäßige. Da es in

zahllosen Variationen vorkommt, erscheint auch dasjenige, was durch das Karma verursacht ist, in zahllosen Variationen. Wenn wir hier von »erklären« sprechen, so ist freilich hinzuzufügen, daß es nicht bloß um faktische, natürliche Phänomene geht. Die Vielfalt der Lebewesen und ihrer Befindlichkeiten, mit der wir es hier zu tun haben, bedarf zugleich der Rechtfertigung, denn sie erscheint als in sich ungerecht. Das Motiv der Theodizee, oder genauer Kosmodizee, das wir bereits bei den Buddhisten fanden, ist auch hier wirksam, und es wird uns noch öfter begegnen.

Anders ist die Perspektive des Erklärens, die uns in einem früheren Abschnitt des Textes (NV III, 1, 18ff.) begegnet. Hier geht es darum, Fähigkeiten, Verhaltensweisen oder Instinkte neugeborener Lebewesen zu erklären und dadurch die Annahme zu begründen, daß sie vor der Geburt bereits in mancherlei Verkörperungen existiert haben und daß ihre Seelen somit unsterblich sind. Das soeben geborene Baby kennt bereits die Emotionen der Furcht und der Freude. Es kennt die Wichtigkeit der Nahrungsaufnahme und weiß, was es zu tun hat, um sich an der Brust seiner Mutter Nahrung zu verschaffen. Hierzu sind ein Wissen und eine Gewöhnung nötig, die es nur in vorangegangenen Existenzen erworben haben kann. Hier haben wir es nicht mit dem Versuch einer Rechtfertigung der Welt (bzw. Gottes) zu tun; und es geht genaugenommen auch gar nicht um das Karma, sondern lediglich um die Wiedergeburt. Die Phänomene, die durch die Annahme der Wiedergeburt erklärt werden sollen, sind faktische Befunde; sie werden nicht unter den Aspekt von Lohn und Strafe, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gestellt. Die hier sichtbare Trennbarkeit von Karma und Wiedergeburt wird jedoch nicht thematisch entwickelt.

Zum Abschluß unseres Überblicks über die Rolle von Karma und Wiedergeburt im Nyāya und Vaiśeṣika gehen

wir nun noch in aller Kürze auf die Konzeption der Erlösung bzw. endgültigen Befreiung vom Saṃsāra (*apavarga, mokṣa, mukti*) in den beiden Systemen ein. Sowohl Nyāya als auch Vaiśeṣika sind sorgsam darauf bedacht, das Ziel der endgültigen Befreiung nicht mit den Implikationen des weltlichen Glücks oder Genusses – und somit des Verlangens und der Begierde – in Verbindung zu bringen. Die Erlösung vom Saṃsāra sollte kein im weltlichen Sinne begehrenswertes oder attraktives Ziel sein, weil dies auf eine neue Form von Begierde hinausliefe und leicht unsere weltlichen Bande verstärken könnte. Vātsyāyana Pakṣilasvāmin sagt: »Wenn wir nicht unser Begehren nach immerwährendem Glück aufgeben, kann die endgültige Befreiung nicht erfolgen, weil Begierde (*rāga*) bekanntlich Bindung (*bandhana*) ist« (NBh I, 1, 22; vgl. I, 1, 2; 9). Er diskutiert und verwirft in diesem Zusammenhang die Lehre des Vedānta, daß immerwährende und objektlose Seligkeit (*ānanda*) zum Wesen des Selbst (*ātman*) gehört und daß somit die endgültige Befreiung, die mit der Einsicht in das wahre Wesen des Selbst zusammenfällt, immerwährendes oder, genauer, zeitloses Glück impliziert. Für ihn ist die endgültige Befreiung vor allem die vollständige und definitive Abwesenheit von Leid sowie die Transzendenz der Dichotomie von Freude und Leid.

Die Ansichten des Nyāya und Vaiśeṣika über den Begriff der Erlösung sind vielfach kritisiert worden. Die Kritiker argumentieren, daß solche Vorstellungen außerstande sind, die soteriologische Motivation und das Streben nach der Befreiung aus dem Saṃsāra zu erklären oder zu rechtfertigen. Ein populärer Vers besagt, daß es besser sei, ein Schakal im Vṛndā-Wald zu sein, als den von jeglichem bewußten Erleben freien Zustand zu erreichen, der nach Meinung des Vaiśeṣika die Erlösung darstellt. Ein anderer Vers erklärt, daß eine solche Befreiung in die Bewußtlo-

sigkeit dem »Zustand eines Steines« (*śilātva*) entspreche (dazu Halbfass 1997). Selbst innerhalb der beiden Schulen ist die Behandlung des Themas zwiespältig und kontrovers. Der bedeutende Nyāya-Lehrer Bhāsarvajña erklärt in seinem Nyāyabhūṣaṇa (594ff.) die Konzeption der Erlösung als »ewiges Glück« (*nityasukha*) und stellt sich damit gegen die Auffassung des Nyāyabhāṣya. Vātsyāyana selbst leugnet die Möglichkeit von Glück im Zustand der Befreiung nicht kategorisch, betont jedoch wiederholt, daß jede Art von Attraktion oder Motivation durch solches Glück schädlich wäre. Ob es nun immerwährendes Glück für das befreite Selbst gibt oder nicht – was zählt, ist, daß derjenige, der nach Erlösung strebt, sein weltliches Begehren danach ebenso wie seine Begierde nach regulären, irdischen Formen des Wohlbefindens aufgegeben haben muß (NBh I, 1, 22).

Wir wenden uns jetzt dem zweiten Systempaar innerhalb unserer Liste der sechs orthodoxen hinduistischen Systeme zu, dem Sāṃkhya und Yoga. Diese gelten seit alters her als sich ergänzende Traditionen, die sich über ihre metaphysischen Grundprämissen weitgehend einig sind. Wesentlich ist vor allem ein fundamentaler Dualismus, der die Welt in zwei grundsätzlich verschiedene Sphären einteilt. Auf der einen Seite steht die dynamisch-produktive Urnatur oder Urmaterie (*prakṛti, pradhāna*), die die aktuelle empirische Welt, die Welt des objektiven Geschehens (wozu auch der Bereich objektivierbarer psychischer Phänomene gehört), immer wieder aus sich hervorbringt. Sie ist voll unerschöpflicher Energie, jedoch gänzlich ohne Bewußtsein. Ihr gegenüber steht das reine, seinem Wesen nach objektlose Bewußtsein (*puruṣa*). Obwohl es von den Emanationen und Projektionen der Prakṛti grundsätzlich verschieden ist und in Wahrheit überhaupt nicht von ihnen affiziert werden kann, findet es sich aufgrund einer

fundamentalen, metaphysischen Konfusion in die Welt der Natur und der Objekte verstrickt. Das Sāṃkhya handelt hiervon in einer eher theoretischen und metaphysischen Weise, während der Yoga vor allem Methoden und Praktiken der Selbstdisziplin, insbesondere der Meditation, aufweisen möchte, durch welche die Konfusion tatsächlich überwunden werden soll. Wir sollten uns jedoch vor Vereinfachungen hüten: Praktische Motive und Motivationen gibt es auch im Sāṃkhya; theoretische Interessen sind auch im Yoga keineswegs nebensächlich.

Beiden Systemen zufolge findet das Handeln, das Sichentscheiden und natürlich auch die Tatvergeltung innerhalb des Bereichs der Prakṛti und ihrer Emanationen statt, der auch den psychischen bzw. mentalen Bereich mit umfaßt. Der Puruṣa agiert überhaupt nicht. Davon abgesehen weist die Behandlung von Karma und Wiedergeburt im Sāṃkhya und Yoga jedoch deutliche Unterschiede auf. Wir beginnen mit dem Standpunkt des Sāṃkhya, so wie wir ihn in Īśvarakṛṣṇas Sāṃkhyakārikā (wohl 4. Jh. n. Chr.) finden, der ältesten erhaltenen Darstellung des klassischen Systems. Die Grundlehren des Sāṃkhya sind jedoch um viele Jahrhunderte älter, wie z.B. das Epos Mahābhārata bezeugt.

Im Sāṃkhya, so dürfen wir sagen, ist die Übernahme und Aneignung der Karmalehre besonders problematisch gewesen. Die Grundstruktur des alten Systems war dafür nicht geeignet, und zu einer organischen und harmonischen Einbindung ist es auch später nicht gekommen. Wir dürfen wohl mit Erich Frauwallner (1953, 404) annehmen, daß die periodische Entfaltung der Urnatur in die empirische Welt ursprünglich nicht mit dem Karma, d.h. mit Verdienst und Schuld handelnder Wesen, verknüpft war. Es war etwas, das ganz einfach im Eigenwesen der Prakṛti lag. Unter dem Einfluß des Vaiśeṣika und ähnlicher Leh-

ren wurde dem Karma in der Folge eine bedeutsamere kosmologische Rolle zugeschrieben. Aber die Schwierigkeiten lagen tiefer. Denn es war das Handeln selbst, mitsamt dem handelnden und für sein Handeln verantwortlichen Subjekt, für das im Kontext des Sāṃkhya kein Platz zu sein schien. Das reine Bewußtsein kann nicht handeln. Es kann auch nicht belohnt und bestraft werden; und wie Sāṃkhyakārikā 62 betont, kann es auch nicht im Saṃsāra wandern. Andererseits ist die unbewußte Natur kein handelndes und für seine Handlungen verantwortliches Subjekt, sondern Urheber eines objektiven Geschehens. Was uns als Handlung und Entscheidung erscheint, ist in Wahrheit Teil dieses Geschehens und entfernter Ausläufer der kosmischen und psychophysischen Wirkkraft der Urnatur. Die Natur führt sozusagen ein Schauspiel oder einen kosmischen Tanz auf, dessen letztlich unbeteiligter Zuschauer der *puruṣa* ist. Karma und Wiedergeburt sind Teil dieser Schau. Gewiß, das klassische und spätere Sāṃkhya hat erhebliche Anstrengungen unternommen, um für die Konzeptionen des Handelns, des handelnden Subjekts und der Vergeltung im Rahmen des Systems eine begriffliche Grundlage zu schaffen. Die Rolle des Karma bleibt jedoch prekär und ambivalent. Dem widerspricht keineswegs, daß sie zugleich sehr aufschlußreich ist für das Verständnis des Sāṃkhya sowie auch für die Karmaproblematik im allgemeinen.

Nach Meinung des Sāṃkhya wirkt die Prakṛti durch drei in ihr angelegte und die empirische Welt prägende Grundkomponenten oder Grundkräfte (*guṇa*; wörtlich »Eigenschaften«): *sattva*, »Güte«, »Klarheit«; *rajas*, »Leidenschaft«, »Energie«; *tamas*, »Finsternis«, »Trägheit«. Sie haben gleichermaßen physische wie psychische, objektive wie subjektive Implikationen. Sie zeigen sich im äußeren, materiellen Bereich ebenso wie im Bereich der Emp-

findungen, Charaktereigenschaften oder Handlungstendenzen. Sie wirken mit- oder gegeneinander. Sobald ihr Gleichgewicht gestört ist, entfaltet sich die undifferenzierte Urnatur in die Vielfalt der empirischen Welt. Wir hören, daß die Urnatur eine Reihe von Evoluten oder Manifestationen aus sich entläßt, die die Struktur der Lebewesen und der Welt im allgemeinen bestimmen. Der Prozeß beginnt mit dem Erscheinen der »Erkenntnis« (*buddhi*), die auch als »großes Selbst« (*mahān ātmā*) bezeichnet wird und ein überindividuelles, kosmisches Prinzip für die Erkennbarkeit der Welt ist. Es folgt das Prinzip der Individuierung (*ahaṃkāra*), der innere Sinn (*manas*), je fünf Sinnesorgane und Tätigkeitsorgane sowie die beiden Fünfergruppen der feinstofflichen und der grobstofflichen Elemente. Was uns im täglichen Leben als Subjekt, als unser Ich erscheint, ist in Wahrheit ein Gefüge von solchen Emanationen oder Produkten der Urnatur, nicht etwa eine beständige, identisch bleibende Seele. Das scheinbare Ich, das in Wahrheit aus der unpersönlichen Prakṛti stammt, ist keineswegs ewig und unveränderlich. Die Frage nach der Identität oder zumindest Kontinuität des Täters und des Empfängers der Vergeltung, die wir aus dem Buddhismus kennen, erweist sich auch hier als zumindest potentielles Problem.

Das klassische Sāṃkhya lehrt, daß das, was im Saṃsāra »wandert«, ein »Feinkörper« (*liṅgaśarīra, sūkṣmaśarīra*) ist, der aus allen Produkten der Urnatur mit Ausnahme der fünf grobstofflichen Elemente besteht (SK, Vers 40). Es wird, jedenfalls in der vorherrschenden Version der Lehre, postuliert, daß dieser Feinkörper vom Beginn einer Weltperiode bis zu ihrem Ende, also bis zur zeitweiligen Auflösung der empirischen Welt in der Urnatur, Bestand hat. Die Periode zwischen diesem Ende und dem nächstfolgenden Beginn vermag der Feinkörper, der ja selbst mit

in die Urnatur eingegangen ist, aber nicht zu überbrücken. Die karmische Kontinuität, so scheint es, wäre damit am Ende einer Weltperiode jeweils aufgehoben; der kosmische Neubeginn wäre zugleich auch ein karmischer Neubeginn. Diese Auffassung ist freilich nicht zu vereinbaren mit den in der Entwicklung der Karma- und Wiedergeburtslehre allgemein vorherrschenden Tendenzen. Die etwas mühsamen Versuche späterer Kommentatoren, diese Schwierigkeit zu umgehen und die karmische Kontinuität zu sichern, brauchen wir hier nicht im einzelnen zu erörtern. Der Bereich der Wiedergeburt, innerhalb dessen der Feinkörper wandern kann, wird in der Sāṃkhyakārikā als vierzehnfach beschrieben. Er reicht »von Brahma bis hin zu den Grasbüscheln« (*brahmādistambaparyanta*), d.h. von verschiedenen Formen göttlicher oder zumindest übermenschlicher Existenz über die Menschen hinab zu den Kriechtieren und Pflanzen (SK, Vers 53–54 mit Kommentaren).

Auf seiner Wanderung durch den Saṃsāra, so wird uns gesagt (SK, Vers 40), ist der Feinkörper mit gewissen Zuständen (*bhāva*) durchtränkt (*adhivāsita*, »parfümiert«). Diese speziell der Erkenntnis (*buddhi*) zugehörigen Zustände oder Dispositionen werden in der Folge als eine achtfache Gruppe spezifiziert: Verdienst und Schuld (*dharma, adharma*); Wissen und Nichtwissen (*jñāna, ajñāna*); Entsagen und Begierde (*virāga, rāga*); Vermögen und Unvermögen (*aiśvarya, anaiśvarya*). Der Anteil, den ein Lebewesen an diesen teils positiven, teils negativen Zuständen hat, bestimmt seinen Status im Saṃsāra. Wie zu erwarten, führt Verdienst aufwärts in der Hierarchie des Lebens, Schuld abwärts (Vers 44). Als Manifestationen der Urmaterie sind die Zustände auch von den drei Guṇas oder Grundkräften geprägt. Je nach dem Vorherrschen des einen oder anderen Guṇa werden die Zustände in gün-

stiger oder ungünstiger Weise beeinflußt. In besonderem Maße sind Rajas, die kosmische Energie, und Rāga, die Begierde, miteinander verknüpft; Rāga ist durch Rajas geprägt (*rājasa*; SK, Vers 45). Auf eine weitere Liste von fünfzig psychischen Zuständen und Vorgängen, die sich mit der achtfachen Liste teilweise überschneidet, brauchen wir hier nicht einzugehen.

Ergänzt werden beide Lehren durch die Konzeptionen der fünf »Ursprünge des Handelns« (*karmayoni*) und der fünf »Körperwinde« (*vāyu*). Auch sie sind Manifestationen und Transformationen der ursprünglichen Dynamik der Urmaterie und reflektieren die Wirksamkeit der drei Guṇas. Als »Ursprünge des Handelns«, als fundamentale Antriebe und Motivationsweisen für unser Handeln, werden genannt: Beharrlichkeit (*dhṛti*), Glaube (*śraddhā*), Streben nach Glück (*sukhā*), Wissenwollen (*vividiṣā*) und Nichtwissenwollen (*avividiṣā*). Wir beziehen diese Motivationen auf uns selbst, unser bewußtes Wollen, unsere Entscheidungskraft. In Wahrheit jedoch wirkt auch hier die unbewußte Urnatur. Die Yuktidīpikā, der wichtigste und reichhaltigste Kommentar zu Īśvarakṛṣṇas Sāṃkhyakārikā, erklärt ausdrücklich, daß zu der durch die Prakṛti hervorgebrachten manifesten Welt nicht nur die hier als *rūpa* bezeichneten primären Evolute bis hin zu den grobstofflichen Elementen gehören, sondern auch das Handeln (*pravṛtti*) und seine Resultate (*phala*). Und der Kommentator Vācaspati erklärt, daß das von ihm als das »Unsichtbare« (*adṛṣṭa*) bezeichnete Karma eine »Modifikation der Guṇas« (*guṇapariṇāma*) und somit ein Produkt der Urnatur sei (Tattvakaumudī zu SK, Vers 27). Dies bedeutet nach Meinung des Sāṃkhya aber nicht, daß jegliche meditative und soteriologische Bemühung ihren Sinn verloren hätte. Die theoretische Reflexion vermag geradezu in meditative Praxis überzugehen, die namentlich die

Atemwinde (vgl. Yuktidīpikā zu SK, Vers 29) und indirekt auch die »Ursprünge des Handelns« zu beeinflussen vermag. Daß dies letztlich wiederum als Betätigung der Prakṛti und ihrer Grundkräfte auszulegen wäre, braucht nicht notwendig als Widerspruch zu gelten.

Das Sāṃkhya lehrt, daß das Erkennen dieser Verhältnisse und des fundamentalen Unterschiedes zwischen Puruṣa und Prakṛti Bedingung der Erlösung, der ursprünglichen Reinheit und »Isolation« (*kaivalya*) des reinen Bewußtseins ist. Freilich, insofern als die Erlösung und das Bemühen darum zeitliche Prozesse sind, gilt auch: Es ist die Natur, die die Erlösung herbeiführt. Der Puruṣa ist handlungsunfähig; auch seine eigene Erlösung vermag er nicht zu betreiben. Die Prakṛti ist zwar unbewußt; dennoch vermag sie im Sinne des Puruṣa und für ihn zu wirken. Ihre kausale Wirkkraft ist in fundamentalem Sinne teleologisch. Sie führt die Erlösung für den Puruṣa herbei, indem sie sich von ihm zurückzieht (SK, Vers 57–65). Und sie hat ihn nur deshalb (zumindest scheinbar) in den Saṃsāra verstrickt, damit sie ihn am Ende daraus befreien und sich selbst überlassen kann.

Wie bereits bemerkt, wird im Yoga die dualistische Metaphysik des Sāṃkhya grundsätzlich übernommen. Gleichwohl ist die Behandlung von Karma und Wiedergeburt von dem, was wir im Sāṃkhya fanden, recht verschieden. Dies bezieht sich nicht zuletzt auch auf die Terminologie, wenn auch spätestens seit Vācaspati (10. Jh.), der sowohl einen Sāṃkhya- wie auch einen Yoga-Kommentar schrieb, Modelle und Termini aus dem Yoga in die Darstellung des Sāṃkhya übernommen werden, so daß auch hier die Grenzen schließlich fließend sind. Die für uns wichtigsten Quellen sind die wohl zu Beginn unserer Zeitrechnung entstandenen Yogasūtras des Patañjali mit dem ältesten erhaltenen Kommentar, dem Yogabhāṣya

des Vyāsa (wohl aus dem 5. Jh.). Namentlich bei Vyāsa finden sich einige der kohärentesten Erörterungen zu Karma und Wiedergeburt, die es in der philosophischen Literatur des Hinduismus überhaupt gibt. Berührungspunkte mit dem Buddhismus sind hier nicht zu übersehen. Es scheint, daß Patañjalis Yoga für buddhistische Einflüsse recht offen war. Dabei geht es nicht in erster Linie um den von uns besonders eingehend diskutierten Theravāda-Buddhismus (vgl. aber AN III, 33), sondern vor allem um Sarvāstivāda und Sautrāntika (La Vallée Poussin 1936/37).

Der Yoga ist ein meditationspraktisch und erlösungspraktisch orientiertes System, in dem es letztlich nicht um die theoretische Erklärung der für den Kreislauf der Wiedergeburten konstitutiven Faktoren geht, sondern um ihre praktische Zügelung und Überwindung. Insofern kann es kaum überraschen, daß das Thema Karma und Wiedergeburt in einem Kontext eingeführt wird, in dem es um die Erreichung des *samādhi*, der höchsten Stufe yogischer Konzentration, geht. Als Bedingung dafür wird die systematische Schwächung und schließlich Überwindung der Befleckungen oder Leidenschaften (*kleśa*) genannt. Yogasūtra II, 3 zählt die folgenden Kleśas auf: Fehlwissen (*avidyā*), Egoismus (*asmitā*), Begierde (*rāga*), Haß (*dveṣa*) und Lebensdrang (*abhiniveśa*). Die Befleckungen oder Leidenschaften sind die Wurzeln des Handelns.

Wie Vyāsas Kommentar erläutert, unterwerfen sie uns der Macht der drei Grundfaktoren (*guṇa*) der Urmaterie und setzen die in ihnen angelegte Dynamik in Gang, die uns in das Handeln und in die Wiedergeburt verstrickt. Solange die Leidenschaften nicht eliminiert, im Feuer der Yoga-Meditation ausgedörrt und unfruchtbar gemacht worden sind, werden wir neues Karma hervorbringen und in den Saṃsāra verstrickt bleiben. Innerhalb der Gruppe der Leidenschaften oder Befleckungen ist es wiederum das

Fehlwissen, das eine besonders fundamentale Rolle spielt. Es ist das »Feld« (*kṣetra*), auf dem die anderen unheilvollen Anlagen und Tendenzen sich entwickeln können, der Nährboden, auf dem diese Samen (*bīja*) des Saṃsāra aufgehen und Früchte hervorbringen können (vgl. YBh II, 15). Es ist insofern die Bedingung der Möglichkeit des gesamten Karma- und Wiedergeburtsprozesses. Wir zitieren bzw. paraphrasieren jetzt einige für die Beschreibung dieses Prozesses zentrale und exemplarische Passagen (Yogasūtra II, 12–14):

»Die durch die Leidenschaften bedingte karmische Ablagerung (*karmāśaya*) muß (in ihren Konsequenzen) entweder im gegenwärtigen oder in einem zukünftigen Leben erlebt werden.
Solange es diese Grundlage (*mūla*, ›Wurzel‹) gibt, erfolgt die Reifung (des Karma, *tadvipāka*) in Form von Geburt (in eine bestimmte Spezies), Lebensdauer und Qualität des Erlebens (*bhoga*, angenehme und unangenehme Erfahrungen).
Diese (drei Formen der Reifung) resultieren in Freude oder Leid, insofern als sie durch Verdienst (*puṇya*) oder Schuld (*apuṇya*) verursacht sind.«

Mehr Details zur Karma- und Wiedergeburtslehre bieten uns die Yogasūtras in diesem Zusammenhang nicht; aber wir finden im Anschluß an die zitierten Stellen eine bemerkenswerte Aneignung und Umdeutung der buddhistischen Lehre von den »vier edlen Wahrheiten« (II, 16ff.). Ausführliche Erläuterungen und Ergänzungen enthalten die Kommentare, insbesondere Vyāsas Yogabhāṣya und das Śaṅkara zugeschriebene Vivaraṇa. In seinem Kommentar zu Sūtra II, 13 bietet uns Vyāsa eine systematische und prägnante, wenn auch stellenweise problematische Diskussion wichtiger Aspekte der Karmalehre. Sie hebt sich von dem, was wir bisher in den hinduistischen Systemen gefunden haben, deutlich ab.

Vyāsa stellt die Frage, wie viele Taten oder Tateinheiten notwendig oder ausreichend seien, um neues Leben zu initiieren. Verursacht ein einziges Karma, ein vollendetes Tatgebilde jeweils eine Wiedergeburt – oder kann es auch mehrere Wiedergeburten zur Folge haben? Zu bedenken ist jedoch auch die folgende Alternative: Können viele in einem Leben vollbrachte Taten entsprechend viele Wiedergeburten verursachen – oder vereinigen sie sich in ihrem karmischen Effekt zu einer einzigen Wiedergeburt? Vyāsa erklärt, daß nur die zuletzt genannte Möglichkeit zulässig ist und daß die anderen keine feste und verläßliche Korrelation von Tat und Tatfolge ermöglichen. Denn wenn z.B. jede einzelne Tateinheit eine Wiedergeburt oder sogar mehrere Wiedergeburten nach sich zöge, wie könnten dann jemals alle begangenen Taten vergolten werden? In jedem Leben werden ja viele Taten begangen, und die Zahl der für die Vergeltung verfügbaren Leben bzw. Wiedergeburten würde hinter der Zahl der zu vergeltenden Taten immer weiter zurückbleiben.

Vyāsa erläutert nicht, was eine Tateinheit ist oder in welchem Sinne Karmas trennbare sowie zählbare Einheiten sind. Gewiß dürfen wir davon ausgehen, daß es hier nicht nur und wohl auch nicht primär um einzelne und einfache Akte geht, sondern vor allem um Handlungsgefüge, die von einer maßgeblichen Intention geleitet sind und eine Reihe von mehr oder weniger untergeordneten Tätigkeiten erfordern. Vyāsa selbst weist beiläufig auf die Unterscheidung von Haupthandlung (*pradhānakarman*) und sekundärer Nebenhandlung (*upasarjanakarman*) hin. Diese Unterscheidung ist vor allem im ritualistischen Kontext der Mīmāṃsā herausgearbeitet worden. Der ritualistischen, auf ein bestimmtes religiöses oder weltliches Ziel gerichteten Haupthandlung werden hier zahlreiche Nebenhandlungen zu- oder untergeordnet, die kein eige-

nes separates Ziel haben, sondern der Vervollständigung oder Ergänzung der Haupthandlung dienen. Aber die Frage, was eine identifizierbare und zählbare Handlung ist, steht für Vyāsa hier keineswegs im Vordergrund. Die von ihm vertretene These postuliert, daß die Gesamtheit der in einem Leben vollbrachten Handlungen in der Regel die Bedingungen des unmittelbar folgenden Lebens prägt; Vyāsa selbst akzeptiert freilich mancherlei Ausnahmen von dieser Regel. Am Ende eines Lebens wird die Ansammlung guter oder schlechter, primärer oder sekundärer karmischer Einheiten im Normalfall sozusagen in einer Bilanzsumme zusammengefaßt, ja geradezu zu einer Einheit zusammengeballt (*saṃmūrchita*; Vivaraṇa: *ekībhūta*). Diese »Zusammenballung« oder Integration des positiven und negativen Karma bringt ein Leben zum Abschluß und verursacht zugleich die Geburt in ein neues Leben.

Das innerhalb eines Lebens produzierte und zum Zeitpunkt des Todes »zusammengeballte« Karma ist, wie Vyāsa mit einem eigentümlichen, sonst nicht geläufigen Ausdruck sagt, *ekabhavika*, »auf ein einziges Leben bezogen«. Dies impliziert, daß es in der Regel während eines einzigen Lebens hervorgebracht ist und ein einziges Leben (nämlich das nächstfolgende) hervorbringt. Dadurch unterscheidet es sich von den Instinkten, Leidenschaften und Gedächtnisinhalten, die als bloße, nicht per se auf Vergeltung hingeordnete Eindrücke (*vāsanā*) unserem Inneren inhärieren. Diese stammen aus vielen früheren Leben, sind ohne bestimmbaren Anfang und können über zahllose Leben hinweg wirksam sein. Sowohl die karmischen Ablagerungen (*karmāśaya*) wie auch die bloßen Eindrükke (*vāsanā*) sind Dispositionen (*saṃskāra*) in unserem psychischen Organismus (*citta*), der im Sprachgebrauch des Yoga die drei Sāṃkhya-Evolute Buddhi, Ahaṃkāra und Manas umfaßt. Das Karma belohnt und bestraft uns

in der Regel für das jeweils in einem einzigen Leben Getane. Die übrigen Eindrücke begleiten unsere Psyche über viele Existenzen hinweg, und sie werden von Fall zu Fall durch das ihnen jeweils angemessene Karma manifestiert und aktiviert. In ihrer Gesamtheit entsprechen die Dispositionen (*saṃskāra*) und Leidenschaften (*kleśa*) weitgehend dem, was im Sāṃkhya unter dem Titel *bhāva* erscheint.

Freilich sind auch die nichtkarmischen Eindrücke keine bloß statischen Phänomene. Sie haben eine Dynamik und Produktivkraft eigener Art. Zwar produzieren sie, rein als solche, kein karmisches Potential, keine Vergeltung und keine Wiedergeburt. Sie tragen aber in fundamentaler Weise zur fortgesetzten Bindung an das Welttreiben bei. Die Leidenschaften oder Befleckungen selbst, die im Yoga ebenso wie im Buddhismus als Wurzeln des Handelns gelten, gehören in den Bereich der Eindrücke oder Dispositionen. Sie treiben uns nicht nur zum Handeln an; sie prägen auch den Umgang mit den Erfahrungen und Erlebnissen, die uns als Folgen unseres Tuns zuteil werden. Wiederholter Genuß und die gespeicherte, wenn auch unbewußte Erinnerung an frühere Genüsse steigert die leidenschaftliche Begierde nach weiteren Genüssen sowie die Genußfähigkeit unserer Sinne. In seinem Kommentar zu Yogasūtra II, 15 beschreibt Vyāsa eindringlich, wie angenehme oder genußvolle Erlebnisse und die Gewöhnung an sie geradezu in Begierde übergehen und wie daraus immer wieder neue Taten und Tatfolgen hervorgehen. Weder die Taten noch die Leidenschaften allein binden uns an die leidvolle Welt. Es ist das dynamische Zusammenspiel von Verdienst und Schuld (*dharma, adharma*), Freude und Schmerz (*sukha, duḥkha*), Begierde und Haß (*rāga, dveṣa*), welches das »Rad des Saṃsāra« (*saṃsāracakra*, YS IV, 11) nicht zur Ruhe kommen läßt.

Die in latenter Weise in unserem psychischen Organismus gespeicherten Erinnerungsdispositionen und Instinkte erklären die Fähigkeit der Lebewesen, unmittelbar nach dem Beginn einer neuen Existenz bestimmten artspezifischen Verhaltensmustern zu folgen. Wir sind alles schon einmal gewesen und können alles wieder sein. Die Geburt in einer bestimmten Spezies, die ja Teil der karmischen Vergeltung ist, aktiviert die dieser Spezies eigenen Instinkte und Entwicklungsmöglichkeiten. Yogabhāṣya IV, 9 präsentiert das Beispiel der Wiedergeburt als Katze, die zugleich das dieser Tierart angemessene, wenn auch möglicherweise seit vielen Weltperioden latente Verhaltens- und Erlebnispotential zu manifestieren vermag. Anschließend (YBh IV, 10) wird noch einmal auf das bereits zuvor beschworene Phänomen der Todesfurcht hingewiesen, das nach Meinung Vyāsas die unbewußte Erinnerung an früher, an frühere Existenzen und gemachte Erfahrungen des Sterbens bezeugt. Spirituell fortgeschrittenen Yogins wird zudem die Fähigkeit zugeschrieben (YS und YBh III, 18), ihre latenten Dispositionen zusammen mit den Umständen ihrer Entstehung und Entwicklung direkt ins Bewußtsein heben und sich dabei an ihre früheren Existenzen erinnern zu können. Auch die früheren Leben anderer Wesen, so heißt es, können die Yogins erfassen.

Wie wir gesehen haben, postuliert Vyāsa, daß im Regelbzw. Idealfall das in einem Leben angesammelte Karma die Bedingungen des nächstfolgenden Lebens bestimmt. Diese Ansicht mag im Kontext des klassischen Yoga einleuchtend sein, repräsentiert jedoch keineswegs die im Hinduismus vorherrschende Auffassung. Die von Vyāsa zurückgewiesene Meinung, daß zahlreiche Wiedergeburten durch die in einem Leben vollzogenen Handlungen, ja sogar durch eine einzige Tat verursacht werden können, ist hier keineswegs ungewöhnlich. Auch das Argument,

daß dann niemals alle Taten abgegolten werden könnten, gilt hier nicht. Denn es wird angenommen, daß ohnehin in den meisten Existenzformen kein neues, die Zukunft aktiv prägendes Karma hervorgebracht wird. Außermenschliche Existenzweisen und auch verschiedene Formen und Stationen menschlicher Existenz werden oft als bloße Stadien der Vergeltung oder des Erlebens (*bhoga*) bezeichnet und dadurch von den Existenzformen unterschieden, die karmische Initiative, karmisch relevante Akte ermöglichen. In diesem Sinne wäre es durchaus unproblematisch, wenn eine einzige Handlung durch eine Vielzahl von Bhoga-Existenzen abgegolten wird. Das geläufigste Beispiel hierfür sind die als »Todsünden« (*mahāpātaka*) bekannten extremen Übeltaten, wie z.B. die Tötung eines Brahmanen oder Geschlechtsverkehr mit der Ehefrau des Lehrers. Nach verbreiteter Ansicht können sie nur durch eine Vielzahl qualvoller oder erniedrigender Existenzen abgegolten werden. Gegenüber anderen Traditionen wird der Bereich der Bhoga-Existenzen, in denen keine karmischen Initiativen ergriffen werden, im Yoga eingeschränkt. Den Tieren, die nach vorherrschender Meinung nicht verantwortlich handeln und kein neues Karma hervorbringen können, sollte, so betont vor allem das Śaṅkara zugeschriebene Vivaraṇa (zu YS und YBh II, 12), diese Fähigkeit keineswegs grundsätzlich abgesprochen werden; dies sei auch die Ansicht Vyāsas.

Die Spannungen, die zwischen Vyāsas Modell und anderen traditionell üblichen Vorstellungen bestehen, werden im Vivaraṇa ausdrücklich anerkannt. Andererseits ist Vyāsa selbst, wie bereits ausgeführt, durchaus kompromißbereit, und er läßt zahlreiche Ausnahmen von der Regel zu. Er gesteht durchaus zu, daß extreme Handlungsweisen die normalen Regeln karmischen Wirkens durchbrechen, daß das Eintreten der Tatfolgen in manchen Fäl-

len beschleunigt oder verzögert werden kann und nicht notwendig an das unmittelbar folgende Leben geknüpft ist. Auch für ihn gilt am Ende, daß der »Ablauf des Karma« (*karmagati*), d.h. das Eintreten der Tatfolgen, schwer zu durchschauen (*durvijñāna*) sei (YBh II, 13). Meistern der Yoga-Praxis, die auf dem Weg der Vollendung bereits weit fortgeschritten sind, wird die Fähigkeit zugeschrieben, durch Einsicht in das ihnen zugehörige Karma den Zeitpunkt ihres Todes voraussagen zu können (YBh III, 22). Daraus sollte jedoch keineswegs ein durchgängiger Determinismus abgelesen werden. Yogins, deren Beflekkungen oder Leidenschaften gänzlich überwunden sind und die ihre letzte körperliche Existenz (*caramadeha*) erreicht haben, wird in Yogasūtra IV, 7 und den zugehörigen Kommentaren ein Typus von Karma zugeschrieben, der »weder schwarz noch weiß« ist, der den Gegensatz von »gut« und »schlecht« transzendiert und nicht zu neuer Verkörperung führen wird. Dies entspricht dem Zustand, der in anderen Schulen des Denkens als »Erlösung zu Lebzeiten« (*jīvanmukti*) bezeichnet und im Sāṃkhya mit dem Bild der Töpferscheibe beschrieben wird (SK, Vers 67), die sich vor dem endgültigen Stillstand aufgrund früherer Impulse noch für eine gewisse Zeit weiterdreht. Alle anderen Wesen haben – gemäß einer schon im frühen Buddhismus (z.B. MN 57) gebräuchlichen karmischen Farbmetaphorik – »schwarzes«, »weißes« oder »schwarz-weißes«, d.h. gemischtes Karma. In ihren Moralvorstellungen sind Sāṃkhya und Yoga übrigens weniger am Veda und an den orthodoxen Gesetzestexten (Dharmaśāstra) orientiert als Nyāya und Vaiśeṣika, ganz zu schweigen von Mīmāṃsā und Vedānta. Die sittlichen Grundnormen, die im Yoga für die Unterscheidung von guten und schlechten Taten maßgeblich sind, sind zusammengefaßt in den fünf »Zügelungen« (*yama*) oder Formen der Selbstzucht, die den Be-

ginn des achtfachen Yoga-Weges darstellen (YS und YBh II, 30): nicht verletzen (*ahiṃsā*), Wahrhaftigkeit (*satya*), nicht stehlen (*asteya*), Selbstkontrolle bzw. Enthaltsamkeit im sexuellen Bereich (*brahmacarya*) und Vermeidung von Besitzgier (*aparigraha*). Die Verwandtschaft dieser Aufzählung mit entsprechenden Listen der Buddhisten und der Jainas ist kaum zu übersehen.

Wie im Sāṃkhya, so geht es auch im Yoga letztlich darum, das reine Bewußtsein, den reinen Geist (*puruṣa*) zu sich selbst kommen zu lassen, die Konfusion von Puruṣa und Prakṛti zu überwinden, einzusehen, daß der reine Geist nicht handeln kann und daß Tat und Tatvergeltung ihn überhaupt nicht betreffen oder affizieren konnten. Die Befreiung des Puruṣa, seine Loslösung von der Urnatur geschieht in der Weise, daß diese sich von ihm zurückzieht. Sie hat das Weltschauspiel für ihn aufgeführt; sie muß nun auch die Erlösung (*kaivalya*) für ihn herbeiführen. Das aktive Streben nach Erlösung muß schließlich übergehen in die Kontemplation und Akzeptanz eines von der teleologischen Kausalität der Prakṛti gesteuerten, objektiven Geschehens. Der Schluß des Yogasūtra (IV, 28–34) läßt hieran sowie an der grundsätzlichen metaphysischen Übereinstimmung von Sāṃkhya und Yoga keinen Zweifel. Trotzdem gibt es in der Beschreibung des Weges zum Ziel wichtige und augenfällige Unterschiede. Der Yoga ist nicht von vornherein mit dem Sāṃkhya verknüpft gewesen. Er hat zudem vielerlei andere Einflüsse, namentlich aus dem Buddhismus, aufgenommen. Akte und Aktivitäten spielen eine größere, vom Sāṃkhya her kaum verständliche Rolle; und sie werden keineswegs von vornherein auf die universale Wirkkraft der Urnatur und ihrer drei Grundkomponenten (*guṇa*) zurückgeführt. Es ist unter diesen Umständen verständlich, daß die Darstellung von Karma und Wiedergeburt im Yoga anders ausfallen mußte als im Sāṃkhya.

Die beiden letzten der genannten sechs Systeme der hinduistischen Philosophie, Mīmāṃsā und Vedānta, schließen sich am engsten an den Veda an und repräsentieren insofern das Zentrum der hinduistischen »Orthodoxie«. Beide verstehen sich primär als exegetische Systeme. Die Mīmāṃsā (genauer: Pūrva- oder Karmamīmāṃsā) nimmt sich dabei vor allem der älteren, von Opferriten handelnden vedischen Texte an; sie beschäftigt sich mit der Auslegung der Brāhmaṇas. Erst allmählich wächst die Mīmāṃsā aus der Exegese des Ritualismus zu einem philosophischen System im vollen Sinne heran, das insbesondere zur Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie wesentliche Beiträge geleistet hat. Ihr entschiedener Anschluß an die ritualistischen Teile des Veda impliziert freilich, daß manche Lehren, die im späteren Hinduismus völlig geläufig sind, hier kaum eine Rolle spielen. Dazu gehört auch der Themenkomplex von Karma und Wiedergeburt, Saṃsāra und Erlösung, der in der älteren Mīmāṃsā-Literatur, den Mīmāṃsāsutras des Jaimini und dem Kommentar von Śabara, kaum hervortritt – mag auch die Wiedergeburt grundsätzlich akzeptiert werden (z.B. Śabara zu Sūtra I, 3, 2). Die Mīmāṃsā bezieht sich auf Textschichten, die zumindest teilweise noch der vor der Ausbreitung und Konsolidierung der Karmalehre liegenden Frühzeit des indischen Denkens angehören.

Seit der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends etabliert sich die Mīmāṃsā als ein philosophisches System unter anderen, das sich der argumentativen Auseinandersetzung mit diesen Systemen stellt und dabei zugleich manches von ihnen übernimmt. Man kann nun nicht mehr einfach von Opferriten sprechen und ihre Wirksamkeit und Legitimität als selbstverständlich voraussetzen. Man muß darüber in der philosophischen Sprache und Begrifflichkeit der Zeit reden. Man muß versuchen, ihren ontologischen

Status zu klären und gegen die Buddhisten und andere Kritiker des vedischen Ritualismus argumentativ zu verteidigen. Der größte und wirksamste Vertreter dieses apologetischen Programms und zugleich der bedeutendste Systematiker der Mīmāṃsā ist Kumārila (7. Jh.). Seine Konzeption des rituellen Verdienstes (*apūrva*) hat in diesem Zusammenhang exemplarische Bedeutung (dazu TR 302ff.).

Apūrva ist bei Kumārila eine Potenz, die durch den Opferritus hervorgebracht wird, jedoch auch nach dessen aktuellem Vollzug noch Bestand hat und dadurch ermöglicht, daß der Ritus zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt seine Resultate hervorzubringen vermag. Offenkundig soll dieser Begriff eine bestimmte exegetische und apologetische Funktion erfüllen. Kumārila selbst erinnert jedoch daran, daß das Problem, das der Begriff Apūrva lösen soll, auch im Falle nichtritueller, weltlicher Betätigungen wie Ackerbau, Essen oder Studieren besteht. Die intendierten Resultate sind keineswegs unmittelbar nach Abschluß der entsprechenden Handlungen zu erwarten. Eine gewisse beständige Potenz (*śakti*) ist auch hier notwendig, um die Kontinuität zwischen Akt und Resultat sicherzustellen. Es ist nicht nötig, auf die komplexen Einzelheiten der Apūrva-Theorie einzugehen, namentlich darauf, wie den mannigfachen Teilen oder Gliedern der z. T. sehr komplizierten und langwierigen Opferhandlungen jeweils untergeordnete Teil-Apūrvas zugeordnet werden, die dann zusammen das Gesamt-Apūrva des Opfers konstituieren. Wichtig ist hier vor allem, wie Kumārila das rituelle Verdienst ontologisch lokalisiert. Die Beständigkeit des Apūrva, das zwar die Wirkung des Opfers, nicht aber das Vermögen des Menschen repräsentiert, kann nach seiner Meinung nur dadurch erklärt werden, daß man es als eine in der Seele des Opferers gespeicherte Potenz oder Disposition (*saṃskāra*) versteht (TR 308f.).

Diese Lehre von der Aufbewahrung oder Speicherung des rituellen Verdienstes als Disposition der Seele scheint eine von Kumārila in die Mīmāṃsā eingeführte Neuerung zu sein. Wir dürfen annehmen, daß sie durch entsprechende Modelle im Nyāya und Vaiśeṣika inspiriert ist. In der Kategorienlehre des Vaiśeṣika werden, wie wir gesehen haben, die guten und schlechten Tatfolgen (*dharma* und *adharma*) unter dem Titel des »Unsichtbaren« (*adṛṣṭa*) zusammengefaßt und als Qualitäten (*guṇa*) der Seele (*ātman, puruṣa*) klassifiziert. Die Zusammengehörigkeit oder zumindest Analogie von Apūrva und Adṛṣṭa ist von manchen Mīmāṃsākas und anderen Autoren nach Kumārila bemerkt oder vorausgesetzt worden. Beide Termini werden zuweilen ohne klare Unterscheidung, wenn nicht sogar als Synonyme gebraucht. Kumārila selbst freilich vermeidet den Ausdruck Adṛṣṭa und verwendet statt dessen den aus dem Nyāya, namentlich dem Nyāyabhāṣya des Vātsyāyana Pakṣilasvāmin geläufigen Ausdruck Saṃskāra. Dabei eignet er ihn sich zugleich für seinen ritualistischen Kontext an.

Bei Kumārila und seinen Nachfolgern geht es fast ausschließlich um die Folgen vedischer Opferhandlungen. Die rituelle Korrektheit und die ihr eigene kausale Wirkkraft sind hier wichtig. Über Karma und Wiedergeburt im allgemeinen wird sehr wenig gesagt. Explizit abgelehnt werden bestimmte kosmologische Anwendungen der Karmalehre, namentlich die im Vaiśeṣika dem »Unsichtbaren« zugewiesene Funktion für die Neugestaltung der Welt zu Beginn einer neuen Weltperiode. Davon abgesehen sind explizite Stellungnahmen recht beiläufig und vereinzelt. Nirgendwo versucht Kumārila, die Bereiche des rituell Korrekten und des moralisch Guten systematisch miteinander ins Verhältnis zu setzen oder zu klären, wie sich die Sonderkausalität des Apūrva zur allgemeinen

Vergeltungskausalität des Karma verhält. Grundsätzlich scheint er anzunehmen, daß die rituelle Sonderkausalität nicht dem Einfluß allgemein-karmischer Kausalität unterworfen ist. Die im Nyāya zu findende Ansicht, daß die moralische und karmische Defizienz des Opferers (*kartṛvaiguṇya*) einen negativen oder störenden Einfluß auf den Erfolg der Opferhandlung haben könnte, akzeptiert er nicht. Gewiß gilt auch für ihn, daß der Opferer bestimmte von den heiligen Texten selbst festgelegte Voraussetzungen erfüllen muß, wie z.B. adäquate Kastenzugehörigkeit oder ethnische Identität. Der in diesem Sinne im Veda verankerte Ritus ist mächtiger als alles »bloß moralische« Handeln. Der Veda selbst bestimmt, wer die von ihm angeordneten Riten durchführen kann und legitimen Anspruch auf ihre Resultate hat. Ein davon unabhängiger, allgemein-menschlicher Bereich moralischer Normen und Werte ist für den Legalisten und Fundamentalisten Kumārila ohne Relevanz. Er versteht sich als Hüter eines anti-universalistischen, zutiefst restriktiven Dharma, der das Handeln im vollen und eigentlichen Sinne, d.h. das rituelle Handeln, den durch den Besitz des Veda definierten und legitimierten »Edlen« (*ārya*) vorbehält. Das Erlösungsthema bleibt demgegenüber marginal.

Kumārilas Diskussion des Apūrva hält sich weitgehend an die mit bestimmten Zielsetzungen verbundenen, als *kāmyakarman* bezeichneten und durch positive Vorschriften (*vidhi*) geregelten Handlungen. Die Frage, ob es auch ein negatives, aus dem Verstoß gegen vedische Verbote (*pratiṣedha*) resultierendes Apūrva gibt, wird von Kumārila nur ganz kurz berührt. Grundsätzlich ist er durchaus bereit, ein solches negatives Gegenstück zum rituellen Verdienst gelten zu lassen. Ein negatives Apūrva wird denjenigen, der gegen das vedische Verbot der Brahmanentötung verstößt, nach seinem Tod in die Hölle ver-

setzen. Freilich geht Kumārila auch diesem Thema nicht weiter nach. Zu beachten bleibt in jedem Fall, daß er auch in diesem Zusammenhang die Konzeption des Apūrva, freilich in negativer Weise, an den Veda bindet. Ein Verstoß gegen »bloß moralische« Regeln, etwa der in den vedischen Tieropfern gegebene Verstoß gegen das moralische Gebot des Nicht-Verletzens (*ahiṃsā*), produziere nach seiner Meinung jedenfalls kein negatives Apūrva, und er habe auch keinerlei sonstige negative Nebenwirkungen (TR 306).

Es wäre falsch, Kumārilas Apūrva-Lehre als ein bloßes Kuriosum in der Geschichte der Karmalehre oder als eine Travestie ihrer wahren Bedeutung abzutun. Sie ist durchaus repräsentativ für die in der hinduistischen »Orthodoxie« weithin wirksamen restriktiven und exklusivistischen Tendenzen, die auch das Verständnis des Karma betreffen. Eine zumindest implizit weitverbreitete, aber auch explizit nicht selten hervortretende Auffassung ist, daß allein Bhārata oder Indien, der Bereich des *varnāśramadharma*, der Ordnung der Kasten und Lebensstadien, das »Land der Werke« (*karmabhūmi*) ist. Allein hier, so meint man, kann neues karmisches Potential geschaffen, können zukünftige Existenzen gestaltet werden. Anderswo geht es im wesentlichen darum, daß Tatfolgen, ohne die Möglichkeit neuer karmischer Initiativen, passiv ausgelebt werden. In Indien sind es, im Sinne der striktesten Orthodoxie, wiederum nur die Höherkastigen, die ihre karmische Zukunft aktiv steuern und die schließlich auch den Weg zur Erlösung einschlagen können.

Zum Abschluß gehen wir nun noch in aller Kürze auf das letzte und nach verbreiteter indischer Ansicht höchste der sechs orthodoxen Systeme des Hinduismus ein, nämlich den Vedānta oder, genauer genommen, den nichtdualistischen Vedānta (Advaita-Vedānta), der auch als Ut-

taramīmāṃsā bezeichnet wird. Unsere Hinweise werden sehr selektiv sein. Wir werden nicht wiederholen, was der Advaita-Vedānta aus dem Sāṃkhya und Yoga entlehnt hat, und wir werden auch nicht auf die Gemeinsamkeiten mit der von Kumārila repräsentierten Pūrvamīmāṃsā eingehen. Auf andere wichtige Aspekte des Systems, namentlich die Erlösungslehre, den Realitätsbegriff und die Auslegung des Verhältnisses von Handeln und Wissen, werden wir bei späterer Gelegenheit noch eingehen (siehe Kapitel 8). Hier halten wir uns zunächst ganz an Śaṅkara (wohl um 700 n. Chr.), den bekanntesten und einflußreichsten Vertreter des Systems, der zugleich der wohl berühmteste hinduistische Philosoph überhaupt ist. Wir konzentrieren uns dabei auf einige wenige Themen und Textstellen und verzichten auf die Erörterung zahlreicher über sein Werk verstreuter Aussagen (z.B. im Kommentar zu Bhagavadgītā XIII, 23).

Anders als in der Exegese der Pūrvamīmāṃsā geht es in Śaṅkaras Vedānta nicht um Opferriten, sondern um Erkenntnis, und zwar um erlösende Selbsterkenntnis. Das wahre Selbst ist nach Śaṅkaras Meinung identisch mit der einen absoluten Realität schlechthin, dem Ātman oder Brahman der Upaniṣaden. Neben dieser höchsten und absoluten Wahrheit gibt es jedoch für Śaṅkara auch eine relative, provisorische, pragmatisch begründete Wahrheit, die zwar letztlich transzendiert werden muß, aber doch keineswegs von vornherein irrelevant ist. Sie betrifft unser praktisches Leben in Raum und Zeit, unser Agieren in dieser Welt scheinbar separater Dinge und Personen. Zu diesem Bereich gehören auch die von der Pūrvamīmāṃsā behandelten rituellen Werke sowie die gesamte Thematik von Karma und Wiedergeburt.

Die heiligen Texte der Upaniṣaden sind für Śaṅkara verbindliche Autorität, und zwar keineswegs nur, soweit es

um die eine absolute Wahrheit des Ātman oder Brahman geht. Auch für unsere Orientierung im Bereich der relativen, pragmatischen, letztlich zu transzendierenden Wahrheit ist die vedisch-upaniṣadische Offenbarung relevant. Dies gilt nicht zuletzt für die Karmalehre. Śaṅkara betont, daß nur diese Offenbarung als verbindliche Quelle für unser Verständnis von Karma und Wiedergeburt gelten kann. Versuche, diese Thematik mit Hilfe unserer Menschenvernunft allein zu klären und zu meistern, sind zum Scheitern verurteilt. Solches Scheitern wird nach Śaṅkaras Überzeugung durch die Erklärungsversuche des Sāṃkhya und des Vaiśeṣika, der Buddhisten und der Jainas gleichermaßen demonstriert, die nicht nur mit dem Veda unverträglich, sondern auch untereinander und in sich widersprüchlich seien. Das Wirken des Karma läßt sich nicht auf einfache, eindeutige und den Kräften unseres Verstandes angemessene Regeln und Schemata reduzieren (TR 325ff.).

Gleichwohl unternimmt Śaṅkara selbst erhebliche begriffliche Anstrengungen, um die zu diesem Thema in den Upaniṣaden zu findenden Aussagen zu harmonisieren und zu systematisieren. Insbesondere bemüht er sich, die Lehre vom »Väterweg« aus der Bṛhadāraṇyaka- und der Chāndogya-Upaniṣad, die wir im zweiten Kapitel behandelt haben, mit anderen upaniṣadischen Konzeptionen in Einklang zu bringen, namentlich mit solchen, die die Seelenwanderung als direkten Übergang von einem Körper in den nächsten ohne die kosmischen Stationen des »Väterweges« verstehen (vgl. z.B. BAU IV, 4, 3–4). Darüber hinaus versucht er, die altupaniṣadischen Vorformen der Karma- und Wiedergeburtslehre mit späteren, systematisch entwickelten Versionen zu kombinieren, was sich als nicht sehr einfach erweist. Diese späteren Versionen orientieren sich im allgemeinen an einem strikteren Begriff

der Vergeltungskausalität und der Kausalität überhaupt als die alten Upaniṣaden. Auch die Kette der Phasen und Ereignisse, die den Väterweg konstituieren, wird nun an diesem Maßstab gemessen. Besonders problematisch ist hier, wie wir bereits im zweiten Kapitel notiert haben, der Übergang des in Form von Regen auf die Erde und zunächst in eine Pflanze zurückgekehrten Wesens in einen neuen tierischen oder menschlichen Organismus, von dem es als Nahrung einverleibt und assimiliert wird. Was entscheidet über den Rang und die Qualität des Essers und damit der neuen Existenzform? Die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad gibt gar keine Erklärung; die Chāndogya-Upaniṣad weist etwas vage auf vorheriges »Verhalten« hin. Hier bemüht sich Śaṅkara nun um eine genauere, den begrifflichen Ansprüchen seiner Zeit genügende Erklärung. Die ausführlichste Erörterung findet sich in seinem Kommentar zu Bādarāyaṇas Brahmasūtras (BSBh III, 1, 1–27).

Im Anschluß an eine schon von Bādarāyaṇas Vorgänger Kārṣṇājini gegebene Deutung erklärt er, daß auch nach der Rückkehr vom Himmel den Seelen (*jīva*) noch ein karmischer Rest, ein Bodensatz (*anuśaya*) von Tatfolgen eigen sei, der darüber entscheide, wie und wann der Übergang aus dem Pflanzenstatus in einen anderen Organismus erfolge. Eine volle Integration der Lehre vom Väterweg in die voll entwickelte Karmalehre ist damit freilich weder erreicht noch auch nur angestrebt. Im Gegenteil: Im Einklang mit den Andeutungen des Sūtratextes postuliert Śaṅkara schließlich ein eigentümliches Nebeneinander zweier und mit ihrem jeweils eigenen Karma ausgestatteter Seelenwesen in ein und demselben Organismus. Der Jīva, den der Väterweg mit Hilfe oder in Form von Regen in einen pflanzlichen Organismus führt, ist, so heißt es, keineswegs der dieser Pflanze als ihr eigenes Lebensprinzip zugehörige Jīva. Er ist nur sozusagen eine Gastseele im

Körper einer anderen Seele. Śaṅkara führt die Unterscheidung noch näher aus: Für den Jīva, der in die Pflanze hineingeboren, durch sie verkörpert ist, bedeutet diese Existenzweise eine bestimmte Form karmischer Vergeltung für bestimmte Taten. Für die »Gastseele« dagegen handelt es sich nicht um eine vom Karma bestimmte Station der Vergeltung. Die Stationen der Rückkehr zur Erde, die ihr durch den Väterweg vorgeschrieben sind, haben ihre eigene Ordnung und Regelmäßigkeit und werden nicht vom Karma gesteuert. Karmische Vergeltung ist erst dann wieder im Spiel, wenn sie einen ihr eigenen Körper erworben hat (vgl. TR 326ff.).

Dieses Nebeneinander zweier Seelen in einem Organismus reflektiert offenkundig die Verschiedenheit zweier Entwicklungsstufen und Überlieferungsschichten des indischen Denkens. Śaṅkara versucht, die alten upaniṣadischen Schemata in einer gewandelten Atmosphäre des Denkens getreulich zu bewahren und zu rechtfertigen. Er kann freilich nicht verhindern, daß sie in diesem neuen Kontext sozusagen als erratische Blöcke erscheinen. Das unversöhnte Nebeneinander der beiden Modelle illustriert auch, daß es schwierig ist, die klassische Karmalehre im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung aus solchen altupaniṣadischen Konzeptionen wie der des Väterweges abzuleiten. Hier sind auch andere, in den alten Upaniṣaden nicht dokumentierte Einflüsse mit im Spiel gewesen.

Im Anschluß an die Pūrvamīmāṃsā tendiert Śaṅkara im übrigen dazu, den Ritus ins Zentrum seines Tatbegriffs zu rücken und die vedischen Anweisungen als Kriterien der karmischen Qualität von Taten zu sehen. Rituelle Handlungen sind geradezu für den Erhalt der (freilich nicht im vollen Sinne wirklichen) Welt notwendig, und sie sichern die natürliche und soziale Ordnung sowie die Hierarchie (*tāratamya*) der Lebewesen. Versuche, eine vom Veda un-

abhängige, auf rationalen Prinzipien, etwa dem Prinzip der Gewaltlosigkeit (*ahiṃsā*), basierende, universale Ethik zu formulieren, weist Śaṅkara ebenso zurück wie Kumārila.

Bei alledem dürfen wir freilich nicht vergessen, was wir bereits angedeutet und in analoger Weise auch über den großen buddhistischen Denker Nāgārjuna angemerkt haben: Für Śaṅkara gilt die Karmalehre nur auf der Ebene niederer, provisorischer Wahrheit, nicht aber im eigentlichen und absoluten Sinn (*paramārtha*). In der Erkenntnis des Brahman wird der gesamte Bereich des Provisorischen, Pragmatischen, Konventionellen (*vyavahāra*) transzendiert. Vom Standpunkt dieser Erkenntnis erscheint der Saṃsāra, die gesamte Welt des Handelns, der Vergeltung, des immer erneuten Strebens nach sinnlosen Zielen, als ein Bereich kosmischer Illusion und Verblendung (*māyā, avidyā*), als ein Traum, aus dem man erwachen muß. Und dies ist nach Śaṅkaras Meinung auch der eigentliche Sinn der upaniṣadischen Lehren. Wer handelt, ist immer im Irrtum und unfrei; nur die Erkenntnis macht uns frei.

Trotzdem sollten wir die Rolle von Karma und Wiedergeburt im Denken Śaṅkaras und anderer monistischer Vedāntins nicht unterschätzen. In keinem anderen hinduistischen System ist das im wörtlichen Sinne als Werk oder Handlung verstandene Karma so scharf und rigoros als Ausgangspunkt und Gegenstück der Erlösung konzipiert worden wie bei Śaṅkara. Das Sein der Welt ist durch die karmische Kausalität konstituiert und in ihr aufgehoben. Unser weltliches Dasein, ja geradezu die Existenz der Welt selbst besteht darin, daß wir in der Welt handeln, sie als ein Gewebe von Mitteln und Zwecken anerkennen, als ein Netzwerk kausaler und praktischer Zusammenhänge, in das wir uns verstricken. Das von Śaṅkaras Vorgänger

Gauḍapāda so genannte »Sicheinlassen auf Ursachen und Folgen«, ja geradezu die »Besessenheit von der Kausalität« (*hetuphalāveśa*; GK IV, 56) ist das Prinzip unserer Zugehörigkeit zu einem letztlich traumhaften Saṃsāra. In Wahrheit gibt es für Śaṅkara nur ein einziges ewiges Subjekt des Saṃsāra (*saṃsārin*), und zwar das göttliche Brahman selbst, den Herrn der Welt (*īśvara*; BSBh I, 1, 5). In einem noch radikaleren Sinne gibt es weder den Saṃsāra selbst noch ein Subjekt des Saṃsāra.

Arthur Schopenhauer hat die Lehre vom Karma und der »Seelenwanderung« (er spricht in der Regel von »Palingenesie« oder »Metempsychose«) als einen »Mythos« oder als ein mythisches »Abbild der Wahrheit« (Handschr. Nachlaß I, 440) erklärt, das die Einsicht in die Einheit des Wirklichen in exoterischer und gleichnishafter Weise in die nicht wahrhaft wirkliche, raumzeitliche und der Kausalität unterworfene Vielfalt projiziert. Daß ich in Zukunft als ein anderes Lebewesen wiedergeboren werden kann, besagt letztlich, daß ich auch jetzt schon mit ihm identisch bin – und daß wir alle im Grunde mit dem als Brahman, Wille oder desgleichen konzipierten einen Wirklichen identisch sind. Die Idee der Wiedergeburt oder Metempsychose läßt »mein inneres Wesen an sich erst nach meinem Tode in Andern dasein, während der Wahrheit nach es schon jetzt auch in ihnen lebt und der Tod bloß die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht inne werde, aufhebt« (WWV II, 688 ff; Seelig 1996, 99). Dies bedeutet, daß nach Schopenhauers Meinung die Wiedergeburtslehre und die Lehre von der absoluten Einheit des Wirklichen nicht nur miteinander verträglich, sondern aufeinander bezogen, ja geradezu miteinander verschmolzen sind. Die Lehre von der Wiedergeburt wäre also nur eine Ergänzung oder auch eine mythische Manifestation der Einheitslehre, wie sie von Śaṅkara und anderen vertreten wird.

Es wäre verfehlt, Schopenhauers Deutung am Maßstab historisch-philologischer Korrektheit zu messen. Es ist die Antwort eines Denkers auf eine Vision der Welt, die für ihn nicht nur gedankliche, sondern auch existentielle Bedeutung hat und die auch uns daran erinnern darf, daß die Karma- und Wiedergeburtslehre nicht nur eine historisch-philologische Angelegenheit ist. Paul Deussen schließt sich an Schopenhauers Deutung an. Die „Seelenwanderung", die es auf dem „esoterischen Standpunkte" des Vedānta überhaupt nicht gibt (Deussen 1920, 387 f.), gilt ihm als ein Mythos, der „eine für uns unfaßbar bleibende Wahrheit vertritt" (AGPh I/2, 284).

6. Die Identität des Selbst und die Möglichkeit des Karma – Argumente und Debatten

Die Karma- und Wiedergeburtslehre hat, wie wir im Einleitungskapitel festgestellt haben, in Indien weitere Verbreitung und größere Bedeutung erlangt als in jeder anderen religiösen oder kulturellen Tradition der Welt. Gegen diesen Befund läßt sich gewiß nicht argumentieren. Trotzdem sollte er uns nicht zu unzulässigen Verallgemeinerungen verleiten. Das indische Denken ist keineswegs durchgängig und ausnahmslos von der Karmalehre geprägt worden. Ganz abgesehen von der Tatsache, daß sie sich erst allmählich gegen alternative Auffassungen durchzusetzen vermochte, hat es auch in klassischer Zeit noch Ablehnung und kritische Fragen gegeben. Diese mögen im Gesamtpanorama nicht sehr auffällig sein und als eher marginale Phänomene erscheinen. Trotzdem sind sie als Zeugnisse expliziter Reflexion und argumentativer Auseinandersetzung bemerkenswert. Auf den folgenden Seiten wollen wir zunächst kurz dokumentieren, welche Alternativen oder Einwände zur Karmalehre es gegeben hat, und sodann vor allem darauf eingehen, welche Argumente zur Widerlegung dieser Einwände und zur Verteidigung der Karma- und Wiedergeburtslehre vorgebracht worden sind. Wir beginnen mit einigen Zeugnissen aus der buddhistischen Literatur, in denen es um Häretiker oder Irrlehrer geht, die die Prämissen der Karma- und Wiedergeburtslehre nicht akzeptieren. Ähnliche Berichte finden sich im übrigen auch in der Literatur der Jainas. Wir können die Texte in erheblichem Maße für sich selbst sprechen lassen.

In einem kanonischen Text der Theravāda-Buddhisten, dem »Sūtra von der Frucht des Asketentums« (Sāmañña-

phalasutta) aus dem Dīghanikāya, hören wir, wie Ajātasattu, der König von Magadha, dem Buddha über seine Besuche bei sechs seinerzeit wohlbekannten Lehrern berichtet und ihm vorträgt, was er dabei zu hören bekam. Es gibt dazu übrigens Parallelen im Kanon der Mūlasarvāstivādins, die nur in tibetischer bzw. chinesischer Übersetzung überliefert sind und eine Reihe abweichender Angaben enthalten (vgl. Vogel 1970; MacQueen 1988). Im gegenwärtigen Zusammenhang besteht jedoch kein Anlaß, hierauf (oder auch auf Entsprechungen in anderen Theravāda-Texten, etwa dem Milindapañha) näher einzugehen. In unseren folgenden Zitaten halten wir uns ausschließlich an die Version des Sāmaññaphalasutta (DN 2; Franke 1913, 54ff.; leicht modifiziert).

Zunächst präsentiert Ajātasattu die Lehre eines gewissen Pūraṇa Kassapa:

»[...] mag jemand etwas tun oder tun lassen, verstümmeln oder verstümmeln lassen, braten oder braten lassen, Kummer bereiten, drangsalieren, zittern machen oder zittern machen lassen, Leben vernichten, fremdes Gut sich aneignen, ohne daß es ihm gegeben ist, einbrechen, Geraubtes fortschleppen, einsam stehende Häuser ausplündern, Wegelagerei treiben, zu eines andern Weib gehen, lügen, er tut mit alledem nichts Böses. [...] Ginge jemand südlich vom Ganges und tötete und ließe töten, verstümmelte und ließe verstümmeln, briete und ließe braten, es erwüchse ihm daraus keine Schuld und keine Zurechnung der Schuld. Und ginge einer nördlich vom Ganges, Almosen spendend und spenden lassend, opfernd und opfern lassend, es erwüchse ihm daraus kein Verdienst und kein Teilhaftigwerden eines Verdienstes. Aus Freigebigkeit, Selbstbezähmung und -zügelung, sowie Wahrhaftigkeit resultiert kein Verdienst und kein Teilhaftigwerden eines Verdienstes.«

Zusammenfassend dürfen wir sagen: Nach dieser Auffassung ist die Unterscheidung von Gut und Böse und von

Verdienst und Schuld ein Hirngespinst; karmische Vergeltung gibt es nicht und kann es nicht geben.

Daraufhin begibt sich der König zu einem anderen Lehrer, dem bereits mehrfach genannten Makkhali Gosāla (auch Gosālaputta usw.; siehe Kapitel 3 und 4), der ihn folgendermaßen aufzuklären versucht:

»[...] es gibt nicht Grund noch Ursache für die Sündhaftigkeit der Individuen, grund- und ursachelos sind sie sündhaft. Es gibt nicht Grund und Ursache für die moralische Reinheit der Individuen, grund- und ursachelos sind sie rein. Es gibt nicht eigenes Handeln, nicht fremdes Handeln, nicht menschliches Handeln, es gibt nicht Stärke, nicht Energie, nicht menschliche Kraft, nicht menschliche Initiative. Alle Individuen, Kreaturen, Wesen, alle Arten des Lebendigen haben ihre Daseinsform nicht kraft freien Willens, aus eigener Kraft und Energie, sondern nur infolge von Schicksalsbestimmung, Umgebung, angeborenem Wesen und erfahren nur so Glück und Leiden, als Zugehörige der sechs Wesenklassen (in die die Lebewesen aufgeteilt sind). [...] Da ist nicht zu denken: ›Durch diese sittliche Zucht, diese Observanzen, diese Askese, diesen heiligen Wandel werde ich die noch nicht vollkommen reife Tatvergeltung zur vollkommenen Reife bringen oder die schon vollkommen reife Tatvergeltung in einer Reihe von Existenzen ertragen und dadurch erschöpfen.‹ So ist es nicht, Glück und Leid sind wie mit Scheffeln zugemessen, und die Dauer der Seelenwanderung hat ihren bestimmten Termin; es gibt keine Verkürzung und keine Verlängerung derselben, keine Vergrößerung und keine Verkleinerung. Wie ein hingeworfenes Garnknäuel abläuft, nur indem es sich abwickelt, geradeso werden Toren sowohl wie Weise, nur indem sie den Kreislauf der Seelenwanderung vollenden, des Leidens Ende herbeiführen.«

Hier, bei Makkhali Gosāla, der uns andernorts als Gründer der Sekte der Ājīvikas begegnet, ist sehr wohl von Karma und Saṃsāra die Rede, freilich in einer Weise, die mit der buddhistischen Karmalehre unverträglich ist. Es handelt sich hier offenkundig um eine Form des radikalen De-

terminismus oder Fatalismus, die die dem Buddha so wichtige Möglichkeit freier Entscheidung und moralischer Initiative des Menschen (*purisakāra*; Sanskrit: *puruṣakāra*) radikal negiert. Die Buddhisten sahen dies als eine so schlimme und verderbliche Irrlehre an, daß sie Makkhali dafür auf unabsehbare Zeit in die Hölle verbannten. Die Jainas schrieben ihm als karmische Vergeltung das Herabsinken zum *nigoda*, d.h. in eine der allerniedrigsten Existenzformen, zu. Allerdings sollten wir die Darstellung Makkhali Gosālas und seiner Lehre bei den Buddhisten und Jainas mit der gebührenden Vorsicht zur Kenntnis nehmen. Abgesehen von der polemischen Absicht, trägt sie wohl auch karikaturistische Züge (vgl. Jaini 1980, 224f.).

Der nächste Lehrer, den König Ajātasattu aufsucht, heißt Ajita Kesakambalī. Er lehrt:

»[...] es gibt nicht Spenden, nicht Opfer, nicht Darbringung, es gibt nicht Frucht und Reifwerden der guten und bösen Taten, es gibt kein Diesseits und kein Jenseits ... Der Mensch ist einfach eine Zusammensetzung aus den vier Elementen; wenn er stirbt, geht Erde wieder zur Erde, Wasser zum Wasser, Feuer zum Feuer, Luft zur Luft, der Sinnenapparat in den Raum. Zu fünft ziehen sie, (vier) Männer und eine Bahre, mit dem Leichnam ab. Bis zum Verbrennungsplatze unterhalten sich (die Träger) noch über den Toten. Dann sind nur noch bleiche Knochen übrig, und in der Asche enden seine Opferdarbringungen. Nur von Toren wird Freigebigkeit gepredigt. Die führen ein leeres, falsches Gerede, die von etwas Seiendem reden. Toren wie Weise werden nach dem körperlichen Ende vernichtet, vergehen und sind nicht mehr nach dem Tode.«

Diese Lehre, die jegliches Weiterleben nach dem physischen Zerfall und damit die Grundvoraussetzung der Karma- und Wiedergeburtslehre leugnet, dürfen wir als Materialismus bezeichnen.

Der König unterhält sich dann noch mit Pakudha Kaccāyana, der den vier Elementen Ajita Kesakambalīs Lust, Leid und das Leben selbst als weitere Grundfaktoren hinzufügt, jedoch gleichfalls die Möglichkeit karmisch relevanten Handelns negiert. Zu einem weiteren Gespräch trifft er sich mit dem Asketen Niganṭha Nātaputta, der mit der Tradition der Jainas zu assoziieren ist, wenn er auch nicht unbedingt den Jina Mahāvīra selbst repräsentiert. Der sechste und letzte häretische Gesprächspartner des Königs heißt Sañjaya Belaṭṭhiputta und will sich auf gar keine Meinung hinsichtlich solcher Fragen wie der nach der karmischen Vergeltung guter und böser Taten oder des Fortlebens nach dem Tode einlassen. Er enthält sich des Urteils und praktiziert somit eine radikale Form des Skeptizismus. Wie zu erwarten, ist der König von allen sechs Irrlehrern enttäuscht und läßt sich schließlich vom Buddha selbst beraten und belehren (Franke 1913, 54–62).

Von Materialisten, Skeptikern und anderen Häretikern ist auch in anderen alten Texten der Buddhisten und der Jainas die Rede. Besonders einprägsam ist die Überlieferung vom materialistischen König Pāyāsi, die wir sowohl im buddhistischen Kanon wie auch in den heiligen Texten der Jainas (wo er Paesi heißt) finden. Pāyāsi/Paesi möchte seinen Materialismus und seine Seelenleugnung sozusagen empirisch absichern und führt zu diesem Zweck eine Reihe von Experimenten durch. Er läßt z.B. einen Verbrecher in einen eisernen Topf stecken und diesen zulöten und bewachen. Als der Topf nach einiger Zeit wieder geöffnet wird, ist der eingeschlossene Mensch tot, obwohl doch seine Seele, wenn es denn eine gäbe, nicht hätte entweichen können. Der König schließt daraus, daß es so etwas wie Seelen nicht gibt. Umgekehrt läßt er dann einen bereits getöteten Verbrecher in einen eisernen Behälter stekken und diesen wiederum fest verschließen. Nach der Öff-

nung finden sich Maden in der Leiche, deren Seelen doch nicht von außen hätten eindringen können. Daraus folgert der König, daß Leben spontan in der Materie zu entstehen vermag und daß es dazu der Mitwirkung von Seelen überhaupt nicht bedarf (Frauwallner 1956, 299).

Der indische Materialismus sollte keineswegs als ein bloßes Kuriosum oder als ein totes Relikt aus ferner Vergangenheit unterschätzt werden. Er ist jahrhundertelang eine lebendige Kraft im indischen Denken gewesen, die nicht nur auf die Entwicklung der übrigen Systemtraditionen gewirkt hat, sondern sich im Verlaufe der Auseinandersetzung mit ihnen auch ihrerseits entwickelt und gewandelt hat. Das systematische materialistische Denken ist vor allem mit dem Namen des Bṛhaspati und der Schultradition der Cārvākas verbunden. Wir haben mit Ausnahme des sich auf die Tradition des Bṛhaspati berufenden, freilich nicht eigentlich materialistischen Tattvopaplavasiṃha von Jayarāśi (wohl um 800 n. Chr.) keine Originalwerke der Cārvākas vorliegen, sondern kennen ihre Lehren nur aus der Darstellung durch andere, in der Regel gegnerische Autoren und Schulen. Einige Beispiele mögen die Behandlung des systematischen Materialismus durch seine Gegner illustrieren.

Wir beginnen mit einer der bekanntesten indischen Doxographien, der »Zusammenfassung aller Systeme« (Sarvadarsānasaṃgraha) des Vedānta-Autors Mādhava-Vidyāraṇya (14. Jh.). Der Autor erklärt, daß die Meinung der Materialisten im Grunde in der Bevölkerung sehr weit verbreitet und deshalb schwer zu bekämpfen und auszurotten sei. Die Kreaturen orientierten sich in ihrer großen Mehrheit nach der folgenden Devise:

»Solang du lebst, magst du lustig leben,
Denn vor dem Tode hält ja doch nichts stand.
Wenn erst der Leib zu Asche ist verbrannt,
Kann es ein Wiederkommen niemals geben.«

Später wird noch ein angebliches Zitat von Bṛhaspati präsentiert:

> »Wir glauben nicht an Himmel und Erlösung,
> Nicht an die Seele in der andern Welt,
> Auch nicht, daß die von Kasten und von Orden
> Geübten Werke ihre Früchte bringen ...«
> (AGPh I/3, 194; 202)

Im Sinne Bṛhaspatis (dessen Name seinerseits durchaus brahmanisch ist) werden die Brahmanen, die Lehren über das Jenseits, vedische Opferriten usw. verbreiten, als Schurken und Betrüger bezeichnet, für die das Ritualwesen und das Reden über ein Weiterleben nach dem Tode nur bequeme Mittel ihres Lebensunterhaltes sind. Sie bedienen sich der Leichtgläubigkeit der Menschen; denn bei näherem Hinsehen wird klar, daß es für Wiedergeburt und Tatvergeltung keinerlei Beweise und nicht einmal gute Argumente gibt. Die Macht früherer Taten wird ja als Adṛṣṭa, das Unsichtbare, bezeichnet. In der Tat, es ist der Wahrnehmung prinzipiell unzugänglich; auch durch Schlußfolgerung kann es nicht aufgewiesen werden. Und was die von den Anhängern der Karmalehre beschworene Ungleichmäßigkeit der Lebensformen und der menschlichen Schicksale angeht, die nach ihrer Meinung ohne das Karma nicht zu erklären und nicht zu rechtfertigen wäre, so ist dies für die Cārvākas erst recht ohne jede Überzeugungskraft. Das Postulat kosmischer Gerechtigkeit akzeptieren sie nicht. Die Dinge und Lebewesen sind, wie sie nun einmal sind, und sie verhalten sich, wie es ihrer Natur (*svabhāva*) entspricht: »Das Feuer brennt, das Wasser kühlt ... Woher rührt diese Mannigfaltigkeit? Nur aus der eigenen Naturbeschaffenheit« (AGPh I/3, 201). Die Idee einer rein natürlichen, nicht vom Prinzip kosmischer Gerechtigkeit gesteuerten Kausalität und Weltverfassung

hat, so scheint es, jahrhundertelang viele Anhänger gehabt, und es dürfte sich dabei keineswegs in allen Fällen um Materialisten gehandelt haben.

Die etwas stereotype Darstellung der Cārvākas in den Doxographien wird ergänzt und differenziert durch andere Quellen, in denen der Materialismus als eine durchaus ernsthafte und lebendige Herausforderung erscheint, wie z.B. bei dem großen buddhistischen Erkenntnistheoretiker und Logiker Dharmakīrti und seinem Kommentator Prajñākaragupta (vgl. Franco 1997). Auch die Jainas gehen in sorgfältiger und detaillierter Argumentation auf die materialistischen Positionen ein. Die Cārvākas selbst antworten auf die gegnerische Kritik keineswegs nur durch Wiederholung ihrer traditionellen Thesen und Argumente. Sie sind innerhalb gewisser Grenzen auch zur Revision und Modifikation ihrer Lehren bereit. So wird z.B. die alte materialistische Lehre, daß das Bewußtsein aus bestimmten Mischungsverhältnissen und sozusagen aus einer chemischen Reaktion der vier Elemente hervorgeht, im Verlauf der Entwicklung zusehends verfeinert.

Die hinduistischen (daneben auch die jinistischen) Anhänger des Seelenbegriffs und der Seelenwanderung bestehen darauf, daß ohne ein vom Körper verschiedenes Prinzip das Gedächtnis und die Erinnerung nicht möglich seien. Die Gegenfrage der Materialisten scheint naheliegend: Wenn eine vom Körper verschiedene Seelensubstanz dem Gedächtnis zugrunde liegt, wie kommt es dann, daß wir uns nicht an Begebenheiten aus früheren Leben erinnern? Die Antwort fällt den »orthodoxen« Gegnern, aber auch den buddhistischen Anwälten der Wiedergeburt nicht ganz leicht. Mit Hinweisen auf yogische Erinnerungs- oder Erleuchtungserlebnisse lassen sich die gegenüber solchen Ansprüchen unempfänglichen Materialisten nicht beeindrucken. Die in einigen buddhistischen Schulen ver-

breitete, aber auch in manchen hinduistischen Texten (z.B. Garbha-Upaniṣad) zu findende Ansicht, daß die auch bei Nicht-Yogins prinzipiell vorhandenen Erinnerungen an frühere Existenzen durch das Trauma des Geburtsvorgangs verdrängt bzw. ausgelöscht werden, hilft hier gleichfalls nicht weiter.

Was immer die historische Rolle der Materialisten in Indien und das Ausmaß ihres Einflusses gewesen sein mag – in den Debatten über Karma und Wiedergeburt sind sie ein wichtiger Bezugspunkt. Freilich sind sie im Bereich dieser Thematik zugleich radikale Außenseiter. Hindus, Buddhisten und Jainas bilden eine gemeinsame Front gegen sie. Sie negieren die wichtigsten Grundprämissen dieser religiös-philosophischen Traditionen, d.h. die Möglichkeit der Erlösung (*mokṣa, nirvāṇa* usw.) und eines dorthinführenden Weges. Sie negieren zudem die Dimension des Moralischen und Rituellen (*dharma*) und insbesondere die Idee einer im Kosmos wirksamen moralischen Ordnung und Vergeltungskausalität. Für die Jainas und Buddhisten sind sie dementsprechend die eigentlich »Heterodoxen« (*nāstika*; Pali: *natthika*). Die Hindus behalten diese Bezeichnung gewöhnlich denen vor, die die Autorität des Veda nicht akzeptieren – und das gilt vor allem für die Buddhisten und Jainas.

Die Teilnehmer an den Debatten um den Status der Seele und die Möglichkeit und Wirklichkeit von Karma und Wiedergeburt stehen sich sozusagen in einem Dreiecksverhältnis gegenüber. Die Buddhisten verteidigen die Wiedergeburt gegen die Materialisten und negieren die Seele in der Auseinandersetzung mit den Hindus und Jainas. Diese wiederum verteidigen das Selbst sowie die Wiedergeburt und Vergeltungskausalität gegenüber den Materialisten und andererseits das Selbst oder die Seele gegenüber den Buddhisten. Die Materialisten müssen sich der

Kritik aller anderen Schulen stellen. Eine Reihe von Argumenten, die im Lauf der Jahrhunderte gegen den Materialismus und für Karma und Wiedergeburt vorgebracht wurden, waren für Hindus, Buddhisten und Jainas gleichermaßen akzeptabel und verbindlich; und dies bezieht sich nicht nur auf die Grundpostulate kosmischer Gerechtigkeit und der Möglichkeit der Erlösung. Alle sind sich auch darin einig, daß das Bewußtsein ein Phänomen sui generis ist, das nicht dem Bereich des Materiellen angehört und das auch nicht aus der Materie abgeleitet werden kann. In diesem Zusammenhang ist sich z.B. der Jaina-Kommentator Malayagiri mit den Buddhisten, namentlich mit der Schule Dignāgas und Dharmakīrtis, durchaus einig. Er zitiert im Rahmen der Widerlegung des Materialismus, die er in seiner Nandīsūtravṛtti bietet, zahlreiche Verse des schon genannten Dharmakīrti-Kommentators Prajñākaragupta.

Keine Übereinstimmung besteht freilich hinsichtlich der folgenden Frage: Bedarf es zur Erklärung des Bewußtseins, des Erinnerungsvermögens und der Wiedergeburt der Annahme einer substanzhaften, identisch bleibenden Seele oder nicht? Hier stehen sich die Buddhisten einerseits und die Hindus und Jainas andererseits unversöhnt gegenüber. Und wenn die Jainas und Hindus versuchen, Beweise für die Existenz der Seele zu entwickeln, so dürfen wir sagen, daß die Mehrzahl ihrer Argumente auf die Seelenleugnung der Materialisten wie auch auf die buddhistische »Lehre vom Nicht-Selbst« (*anātmavāda*) bezogen werden kann. Wir gehen zunächst kurz auf die Seelenbeweise der Jainas ein und wenden uns dann den Argumenten der Hindus zu.

Die Bemühungen der Jainas um einen gültigen »Nachweis für die Existenz der Seele« (*jīvāstitvasiddhi*) haben eine lange Tradition. Voll entwickelt finden wir sie nament-

lich im Viśeṣāvaśyakabhāṣya des Jinabhadra (6. Jh.) sowie in mehreren zugehörigen Kommentaren. Wie in der indischen philosophischen Literatur weithin üblich, wird zunächst jeweils die Gegenposition (*pūrvapakṣa*) präsentiert, die besagt, daß die Existenz einer Seele weder durch Berufung auf sinnliche Wahrnehmung noch auf Schlußfolgerung oder auf heilige Überlieferung (*āgama*) bewiesen werden kann. Dem werden durch Jinabhadra und seine Nachfolger die folgenden Thesen und Beobachtungen entgegengehalten (vgl. dazu Butzenberger 1989).

Die Seele (*jīva*), das Prinzip des Lebens und des Bewußtseins, ist sehr wohl durch Wahrnehmung, und zwar durch innere Wahrnehmung bzw. den inneren Sinn, zu erfassen. Auch gilt, daß der Zweifel hinsichtlich der Existenz eines seelenhaften Subjekts seinerseits die Existenz eines solchen von der Welt der Objekte verschiedenen Subjekts voraussetzt und bestätigt. Ferner gibt es gewisse von uns direkt erfaßte Eigenschaften (*guṇa*) kognitiver und somit seelischer Art, die die Existenz eines zugehörigen Eigenschaftsträgers, d.h. einer Seele, voraussetzen. Volle Klarheit bietet die hier postulierte Selbstwahrnehmung freilich nicht. Sie ist teilweise indirekt und bedarf der Ergänzung durch die Schlußfolgerung. Ein unmittelbares und definitives Wahrnehmungswissen von der Seele kann es nur für spirituell weit fortgeschrittene Wesen, z.B. für den Jina Mahāvīra selbst, geben.

Die Schlußfolgerung spielt in den Seelenbeweisen der Jainas eine wesentliche Rolle. Sie begegnet uns vor allem in der Form von Analogieschlüssen. So wird z.B. erklärt, daß es im Körper eine den Körper betätigende Kraft geben müsse, sozusagen einen Operator oder auch Aufseher. Der Körper selbst hat instrumentalen Charakter. Es muß, wie in anderen Fällen des Umgangs mit Instrumenten, etwas geben, das dieses Instrument benutzt und betätigt;

und eben dies ist die Seele. Ein Analogieschluß ist auch dann gegeben, wenn die Anwesenheit eines Jīva in anderen Körpern aus deren Verhalten, das unserem eigenen analog ist, erschlossen wird. Der Körper gibt uns wahrnehmbare Zeichen (*liṅga*), die uns auf die Präsenz eines selbst nicht wahrnehmbaren Urhebers dieser Zeichen (*liṅgin*), nämlich der Seele, hinweisen. Eine weniger augenfällige Hilfsfunktion hat die Schlußfolgerung dann, wenn die Existenz des Jīva als Voraussetzung für die Möglichkeit des Zweifels daran bezeichnet wird. Und mag am Ende auch der allwissende Jina Mahāvīra als verläßlicher Zeuge für die Existenz der Seele gelten, so bleibt es doch nach Meinung philosophisch orientierter Jainas der Schlußfolgerung vorbehalten, den Glauben an solche Allwissenheit durch Argumente abzustützen.

Die Jainas finden übrigens nicht nur in ihrer eigenen heiligen Überlieferung Zeugnisse für die Existenz der Seele, sondern auch im Veda und besonders in den Upaniṣaden. Daß sie sich hier auf die sonst von ihnen kritisierte vedische Überlieferung berufen, mag zunächst überraschen. Es ist jedoch als disputationstechnischer Schachzug, vielleicht auch als Zeichen ihres Konkordanzbestrebens keineswegs ganz unverständlich. Ihre Behandlung des Themas ist auch in anderen Bereichen etwas eklektisch. Einige ihrer Argumente für die Existenz der Seele, etwa die Hinweise auf den instrumentalen Charakter des Körpers und die mentalen Eigenschaften, die eines entsprechenden Substrats bedürfen, stammen wohl ursprünglich aus dem begrifflichen Arsenal der hinduistischen Systeme, namentlich des Vaiśeṣika und des Nyāya.

Wir wenden uns nun den Auseinandersetzungen zwischen den Buddhisten und den Hindus über die Existenz und Beschaffenheit des Selbst oder Ātman zu. In der Blütezeit des indischen Philosophierens und Debattierens um

die Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr. ist dies eines der wichtigsten und meistdiskutierten Themen überhaupt. Für unseren Kontext steht die bereits erwähnte Frage im Zentrum, ob und in welchem Sinne eine Seele oder ein Selbst zur Erklärung von Karma und Wiedergeburt unerläßlich ist oder nicht.

Wir präsentieren zunächst zwei exemplarische buddhistische Stellungnahmen zur Frage nach dem Selbst. Die erste stammt aus dem Pali-Text Milindapañha (»Fragen des Menander«), einem der populärsten Texte des Theravāda-Buddhismus. Die zweite ist aus Vasubandhus Abhidharmakośa (mit seinem eigenen Kommentar, Bhāṣya), einem der bedeutendsten und einflußreichsten scholastischen Werke des indischen Buddhismus. Dieses Werk in Sanskrit wird der Schultradition des Sarvastivāda zugerechnet, vertritt aber auch Lehren des Sautrāntika. Wir zitieren nun zunächst einen Abschnitt aus dem Milindapañha, und zwar eines der berühmtesten Gleichnisse aus diesem an Gleichnissen und Bildern so reichen Text.

In der Rahmenerzählung erfahren wir, wie der indisch-griechische König Menander (griechisch: Menandros; Pali: Milinda) einen buddhistischen Mönch nach seinem Namen fragt und die Auskunft erhält, er sei Nāgasena. »Ob nun aber die Eltern einem den Namen Nāgasena geben oder Sūrasena oder Vīrasena oder Sīhasena«, dies sei doch nur ein Wort, eine Bezeichnung, eine Benennung, eine sprachliche Konvention, ein bloßer Name (*nāmamatta*). Eine dadurch bezeichnete Wesenheit oder Person (*puggala*) gebe es in Wirklichkeit nicht. Der König ist sehr erstaunt und fragt:

»Wenn es [...] keine Wesenheit gibt, wer ist es denn, der euch da Bedarfsgegenstände, wie Gewand, Almosenspeise, Lagerstatt, Heilmittel und Arzneien, spendet? Wer ist es, der davon Gebrauch macht? Wer ist es, der die Sittenregeln erfüllt [...] und Er-

lösung verwirklicht? Wer ist es, der tötet, stiehlt, ehebricht, lügt, trinkt [...]? So gäbe es also weder etwas Moralisches noch etwas Amoralisches, noch einen Täter oder Verursacher guter und schlechter Taten, noch eine Frucht oder ein Ergebnis guter und schlechter Taten, und selbst derjenige, der dich töten würde, beginge keinen Mord. [...] Nun behauptest du aber andererseits, daß deine Ordensbrüder dich mit Nāgasena anreden. Wer ist denn da dieser Nāgasena? Sind da etwa die Kopfhaare des Nāgasena, oder sind es Körperhaare, Zähne, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Niere, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Eingeweide, Gekröse, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin oder das im Schädel befindliche Gehirn? – Nicht doch, o König! – Oder sind etwa das Gefühl (bzw. die Empfindung, *vedanā*) oder die Wahrnehmung (*saññā*) oder die Willensregungen (mitsamt den dadurch verursachten karmischen Dispositionen; *saṅkhāra*) oder das Bewußtsein (*viññāṇa*) dieser Nāgasena?«

All dies wird zurückgewiesen. Ist dann vielleicht die bloße Ansammlung der genannten Faktoren, die den vom Buddha gelehrten fünf Daseinsgruppen (*khandha*; Sanskrit: *skandha*) entsprechen, die gesuchte Wesenheit oder Person? Oder sollte sich diese außerhalb der fünf Daseinsgruppen befinden? Oder ist am Ende die Person nichts anderes als der bloße Name? Auch diese Alternativen werden abgewiesen.

Sodann erinnert Nāgasena den König daran, daß er nicht zu Fuß, sondern mit einem Wagen zu ihm gekommen ist. Aber wo oder was ist der Wagen? Die Deichsel? Die Achse? Die Räder, der Wagenkasten, der Fahnenstock, das Joch, die Zügel, der Treibstock? Oder die Gesamtheit dieser Dinge? Oder etwas, das außerhalb von ihnen existiert? Oder sollte womöglich der Wagen nichts anderes sein als das bloße Wort »Wagen«? Obwohl der König offenkundig mit einem Wagen gekommen ist, kann

man eine Wesenheit namens »Wagen« nicht nachweisen. Nāgasena und der König einigen sich schließlich darauf, daß sprachliche Bezeichnungen, mögen ihnen auch keine metaphysisch identifizierbaren Wesenheiten entsprechen, doch in der Praxis ihren Sinn haben, indem sie beim Vorliegen gewisser Faktoren und in Abhängigkeit von ihnen eine Funktion erfüllen. Den Wagen gibt es im lebenspraktischen Sinne; und das Wort »Wagen« bezeichnet das entsprechende Gebilde in seiner praktischen Verwendbarkeit und funktionalen Einheit. Und Nāgasena gibt es im Kontext menschlichen Lebens und Handelns, als Subjekt und Bezugspunkt moralisch relevanter Entscheidungen, auch wenn es im absoluten und theoretisch-abstrakten Sinne kein entsprechendes, substanzhaftes Wesen gibt (Nyanatiloka 1919, 43–47).

Auf Ambivalenzen und Probleme in diesem Text, zu dem es eine kürzere und in Einzelheiten abweichende chinesische Parallelversion gibt, brauchen wir hier nicht einzugehen. In den wesentlichen Punkten spricht das Gleichnis für sich selbst. Eine Seele im metaphysischen Sinne brauchen wir nicht, um die Wirklichkeit moralischer oder amoralischer Handlungen und die Gültigkeit moralischer Normen und Ansprüche zu erklären und zu rechtfertigen – ebensowenig wie wir eine metaphysische Essenz namens »Wagen« benötigen, um die Funktionsfähigkeit und Nützlichkeit eines solchen Fahrzeugs zu erklären.

Wir wenden uns nun dem im Stil ganz andersartigen Abhidharmakośa von Vasubandhu zu. Anstelle von Bildern und Gleichnissen herrscht hier eine scholastisch geprägte abstrakte Begrifflichkeit vor. Im Inhaltlichen bestehen dagegen keine wesentlichen Unterschiede. Auch für Vasubandhu gilt, daß es weder den Ātman, das von den Hindus postulierte beständige Selbst, noch einen anderen identisch bleibenden Persönlichkeitskern (*pudgala*) im

Menschen gibt. Die Lebewesen sind fluktuierende Aggregate ihrerseits unbeständiger, physischer und mentaler Faktoren, also der fünf Daseinsgruppen (*skandha*), von denen auch im Milindapañha die Rede ist. Nur die Kausalität, die die physischen und psychischen Faktoren und insbesondere das Karma und seine Folgen miteinander verknüpft, kann hier Kontinuität und relative Einheit stiften. Es gibt den kausalen Strom der Taten, Tatfolgen und Leidenschaften oder charakterlichen Befleckungen (*kleśa*), es gibt aber kein Täterwesen, kein Selbst, das ihnen zugrunde liegt. Und dies gilt über die Grenzen eines Lebens hinaus und in eine unabsehbare Zukunft hinein. Es gilt zumal auch für die vom Sarvāstivāda und anderen Traditionen postulierten, im Theravāda jedoch nicht akzeptierten »Zwischenexistenzen« (*antarābhava*), die zwischen Tod und Wiedergeburt liegen und denen Vasubandhu besondere Aufmerksamkeit widmet.

Um die Prozeßnatur des Eingehens in einen neuen Körper und das Wesen der damit verbundenen Ortsveränderung zu illustrieren, verweist Vasubandhu auf die Ausbreitung des Lichts. Es gibt hier nur eine Abfolge von Momenten des Leuchtens, kein durch den Raum wanderndes Etwas. Ebenso kann der kausale Strom der Momente des Existierens sich durch den Raum fortpflanzen und die Wiedergeburt in einem anderen, räumlich entfernten Körper verursachen. Detailliert geht Vasubandhu auch auf die Entwicklung des Embryos, seine Existenz im Mutterleib und den Geburtsvorgang selbst ein; und er beschreibt, wie im neuen Lebewesen sich wiederum die Leidenschaften oder Befleckungen herausbilden und sich neues Karma ansammelt. Solange dies der Fall ist, kann der Prozeß der Wiedergeburt nicht zur Ruhe kommen (AKBh III, 18ff.; Frauwallner 1956, 77ff.).

Als Anhang bzw. Schlußkapitel ist dem Abhidharmakośa eine kurze Schrift beigegeben, die unter dem Titel

Pudgalapratiṣedhaprakaraṇa (Frauwallner 1956, 86ff.; Oetke 1988, 195ff.) der Widerlegung des Begriffs der Person gewidmet ist. Hier wird noch einmal betont, daß die Erlösung von der Wiedergeburt nur dann möglich ist, wenn man sich vom Grundirrtum des Glaubens an ein substanzhaftes Selbst befreit hat und wenn man statt dessen gelernt hat, sich als eine Serie oder einen Strom psycho-physischer Faktoren zu verstehen. Niemand wandert im Saṃsāra. Eine Reihe von Momenten pflanzt sich fort. Die späteren Momente sind von den früheren abhängig und durch sie geprägt. So ergibt sich die kausale Kontinuität eines Prozesses, die fälschlich als die Einheit und Identität einer Person verstanden wird. Solche Phänomene wie die Erinnerung sind in diesen Prozeß eingebettet und eingebunden. Sie sollten keineswegs als Hinweise auf einen davon verschiedenen substanzhaften Träger der Erlebnisse mißverstanden werden. Auch wenn der Buddha selbst in den heiligen Texten von seinen eigenen früheren Existenzen spricht, so verweist er damit in Wahrheit nur auf die Kontinuität, Zusammengehörigkeit und relative Einheit eines kausalen Ablaufs (*ekasaṃtānatā*). Spätere Denker, namentlich Dharmakīrti (7. Jh.) und seine Schule, definieren das Sein selbst als kausale Wirksamkeit (*arthakriyā*). Ein außerhalb aller kausalen Dynamik stehendes, vorgeblich statisches und identisch bleibendes Seiendes kann es demnach nicht geben.

Die Widerlegung der buddhistischen »Lehre vom Nicht-Selbst« (*anātmavāda*) ist jahrhundertelang eines der Hauptanliegen der hinduistischen philosophischen Schulen gewesen. Weder moralische Verantwortung noch karmische Vergeltung, weder der Saṃsāra noch die Erlösung sind nach ihrer Meinung möglich ohne ein identisch bleibendes Selbst. Einige besonders wichtige und exemplarische Argumente, die die Hindus in diesem Zusam-

menhang entwickelt haben, sollen im folgenden referiert werden. Zuvor sei jedoch noch einmal daran erinnert, daß sich die Buddhisten und Hindus in der Ablehnung des Materialismus gänzlich einig sind. Beide Seiten sind überzeugt, daß sich das Bewußtsein nicht aus der Materie ableiten läßt und daß der Zerfall des Körpers nicht das Ende unserer Existenz ist. Fraglich und umstritten ist jedoch, *wie* die Kontinuität über den Tod hinaus zu verstehen ist.

Das am stärksten naturphilosophisch orientierte System der Hindus, das Vaiśeṣika-System, legt eine Reihe von introspektiven Befunden sowie von Beobachtungen über das Verhalten von Lebewesen vor, die, so meint man, ohne Mitwirkung einer dem Körper zugehörigen, jedoch zugleich von ihm essentiell verschiedenen Seelensubstanz nicht zu erklären wären. Der maßgebliche Systematiker Praśastapāda (um 500 n. Chr.) und sein Kommentator Śrīdhara bieten eine Zusammenfassung der seit den Anfängen des Systems vom Vaiśeṣika ausgearbeiteten oder übernommenen Seelenbeweise. Der Ātman, so wird betont, sei nicht wahrnehmbar; er sei aber aus dem Gebrauch der Sinnesorgane und der Rezeption von Sinnesdaten zu erschließen. Das bewußte Erfassen von Sinneswahrnehmungen kann nicht durch den Körper bzw. die Sinnesorgane selbst und auch nicht durch den inneren Sinn (*manas*) geleistet werden. Es bedarf dazu einer Entität, der das Bewußtsein genuin eigen ist und die nicht ihrerseits als Instrument im Dienste einer anderen Entität gelten kann. Diese Bedingungen werden nur von der Seele erfüllt. Und wie aus der zielgerichteten Bewegung eines Wagens die Anwesenheit eines Wagenlenkers abgeleitet werden kann, so deuten die zweckorientierten Bewegungen eines Körpers auf die Präsenz eines Ātman (PB, NK 69ff.).

Abschließend folgt noch eine Serie von sieben »Beweisen«, die großenteils schon im Grundtext des Systems,

dem Vaiśeṣikasūtra (1./2. Jh. n. Chr.), zu finden sind: 1. Solche physiologischen Vorgänge wie das Atmen begründen die Annahme eines den Körper steuernden Prinzips. 2. Dies gilt auch für solche körperlichen Betätigungen wie das Öffnen und Schließen der Augen. 3. Auch das Heilen von Wunden verweist an eine im Körper befindliche und für ihn zuständige Kraft, die mit einem Hausbesitzer verglichen werden kann, der sein Haus repariert. 4. Die Art, wie der innere Sinn (*manas*) die äußeren Sinnesorgane zur Konzentration auf attraktive Gegenstände veranlaßt, berechtigt zur Schlußfolgerung, daß die Seele ein Prinzip sei, dem der innere Sinn seinerseits als Instrument dienlich ist. 5. Wenn wir ein eßbares Objekt visuell erfassen und die dadurch ausgelöste Erinnerung an seinen Geschmack unseren Geschmackssinn affiziert, so zeigt das die Anwesenheit einer Entität eigener Art, die die verschiedenen Sinneseindrücke miteinander zu koordinieren und auf dasselbe Objekt zu beziehen vermag. 6. Aus der Existenz solcher Erlebnisweisen oder Bewußtseinsqualitäten wie Lust (*sukha*) und Leid (*duḥkha*) schließen wir auf die Existenz eines substanzhaften Wesens, nämlich des Selbst, dem diese Qualitäten zugehören oder inhärieren. 7. Das persönliche Pronomen »ich« (*aham*) fungiert in einer Weise, die von aller objektbezogenen Sprache grundsätzlich verschieden ist und ohne ein von den Objekten der Außenwelt verschiedenes seelisches Subjekt nicht zu erklären wäre (vgl. VS VII, 2, 4ff.; Oetke 1988, 461ff.).

Solche und ähnliche Argumente werden auch in dem mit dem Vaiśeṣika verbündeten Nyāya-System als gültig anerkannt. Auch hier wird betont, daß unsere psychischen Zustände und Vorgänge, wie Lust, Leid, Verlangen usw., den Charakter von Eigenschaften haben, die nicht ohne eine ihnen zugrunde liegende Seelensubstanz existieren können. Anders gesagt: Gefühle, Wünsche oder Er-

kenntnisse kann es nicht an sich, sondern nur in der Zugehörigkeit zu einem Ich geben. Besondere Bedeutung wird im Nyāya der Tatsache zugemessen, daß wir verschiedene Sinneseindrücke auf ein identisches Objekt beziehen können; z.B. können wir ein Objekt, das wir zuvor gefühlt, d.h. mit dem Tastsinn erfaßt haben, mit einem später gesehenen, optisch erfaßten Gegenstand identifizieren (NS und NBh III, 1, 1ff.). Dies wäre nicht möglich ohne ein identisch bleibendes, nicht seinerseits körperliches oder prozeßhaftes Subjekt der Wahrnehmung. Ferner gilt im Nyāya, daß der Körper ein Aggregat ist, das durch die Art seiner Zusammensetzung und durch seine Struktur sich sozusagen als ein Instrument oder Gerät erweist, als etwas, das für etwas anderes, Nicht-Körperliches da ist. Dies wird mit besonderem Nachdruck auch im Sāṃkhya hervorgehoben. Ein weiterer wichtiger Bezugspunkt ist das Gedächtnis, das Phänomen der Erinnerung (vgl. Oetke 1988, 468). Es wäre nicht zu erklären als etwas, das sich innerhalb der Materie oder als Teil eines substratlosen, rein prozeßhaften Geschehens abspielt. Die wechselnden, körperlichen und psychischen Vorgänge werden zudem ständig als wechselnde, unbeständige Abläufe erfaßt. Dies wäre aber nicht möglich, wenn es nicht ein beständiges, nicht seinerseits fluktuierendes Subjekt gäbe, das diese Vorgänge zu registrieren vermag. Eben dies ist der Ātman, das Selbst, der Zeuge, der im Wechsel der Phänomene seine Identität wahrt.

Die Kontinuität des reinen Subjekts im Wechselspiel der Objekte bzw. Bewußtseinsinhalte spielt eine besondere Rolle in den Argumenten der Mīmāṃsā und des Advaita-Vedānta, namentlich bei ihren maßgeblichen Vertretern Kumārila und Śaṅkara. Mit Nachdruck erklärt Śaṅkara (BSBh I, 1, 1 und besonders II, 3, 7), daß sich die Existenz des Ātman oder Brahman auch insofern nicht leug-

nen lasse, als im mentalen Akt des Leugnens oder Bezweifelns zugleich seine Existenz und Anwesenheit bezeugt werde. Paul Deussen hat sich hier nicht ganz ohne Grund an das »Cogito ergo sum« bei René Descartes erinnert gefühlt (Deussen 1920, 137), mag auch der Begriff des Selbst bei beiden Autoren fundamental verschieden sein. Für die Existenz des Selbst setzt sich Śaṅkara übrigens auch mit manchen anderen Argumenten ein (z.B. BSBh II, 2, 25; 3, III, 54).

Dadurch, daß man die Existenz einer vom Körper, von den materiellen Elementen verschiedenen Entität nachweist – mag man sie nun Ātman oder Jīva nennen oder ihr einen anderen Namen beilegen –, ist freilich noch keineswegs gesichert, daß es sich um eine unzerstörbare und unsterbliche Substanz handelt, die bereits vor unserer Geburt existiert hat und nach dem Tode weiterexistieren wird. Dies erfordert einen weiteren Beweisgang, für den zusätzliche Argumente nötig sind. Zugleich werden wir an die materialistische Lehre vom Tode als endgültige Vernichtung zurückverwiesen. Wir können auch sagen, daß die Widerlegung der Buddhisten nun wiederum in die der Materialisten einmündet. Denn daß es nach dem Tode für uns weitergeht, wollen ja die Buddhisten ebensowenig bestreiten wie die Hindus oder Jainas. Strittig ist jedoch, wie schon bemerkt, die Frage, wie und unter welchen Voraussetzungen es weitergeht und ob es dazu einer Seele oder eines Selbst bedarf.

Um grundsätzlich zu sichern, daß die Existenz eines Lebewesens nicht an den Bestand des jeweils gegenwärtigen Körpers gebunden ist und nicht erst mit dessen Entstehung begonnen haben kann, versucht man nachzuweisen, daß unser gegenwärtiges Leben nicht unser erstes und einziges sein kann. Andere müssen ihm vorangegangen sein. Sonst wären gewisse Verhaltensweisen der Lebewesen

und Beobachtungen, die wir an uns selbst machen können, nicht zu erklären. Wie, so wird z.B. im klassischen Yoga-System des Patañjali gefragt, wäre unsere Todesfurcht zu erklären, wären wir nicht bereits in früheren Existenzen dem Sterben ausgesetzt gewesen und hätten wir nicht bereits am Ende früherer Leben die Erfahrung des Abschieds von einer vertrauten Welt und des Todeskampfes gemacht? Wir kennen den Tod; deshalb hängen wir am Leben (vgl. YBh II, 9).

Der von der Erfahrung des Todes geprägte Lebenswille (*abhiniveśa*) gilt in Patañjalis Yoga zugleich als eine der fundamentalen Leidenschaften oder Befleckungen (*kleśa*), die uns an den Saṃsāra binden und uns eben dadurch immer wieder dem Tode aussetzen. In anderem Zusammenhang beschreiben die klassischen Yoga-Kommentare, wie sich die Erfahrungen aus zahllosen früheren Existenzen und Existenzformen als Instinkte und potentielle Fähigkeiten und Kenntnisse tief im Unbewußten der Lebewesen niederschlagen, um bei passender Gelegenheit manifestiert und aktiviert zu werden. So werden z.B. dann, wenn ein Lebewesen als Katze wiedergeboren wird, die von diesem Lebewesen in früheren Katzenexistenzen angeeigneten und im Unbewußten abgelagerten Dispositionen (*saṃskāra*) und Fähigkeiten aktualisiert; und das neue Lebewesen demonstriert alsbald nach der Geburt die für eine Katze charakteristischen Verhaltensmuster und Instinkte (YBh IV, 10; vgl. III, 18).

Ausführlicher noch wird in der Nyāya-Literatur argumentiert, daß es bei neugeborenen bzw. sehr jungen Kindern Verhaltensweisen und Fähigkeiten gibt, die ohne ein vorgeburtliches Lernen nicht zu erklären wären. Bereits unmittelbar oder kurze Zeit nach der Geburt zeigen sich Menschen und andere Lebewesen nicht nur mit den Empfindungen der Freude, des Schmerzes und der Furcht ver-

traut, sondern auch mit deren kausaler Abhängigkeit von bestimmten Anlässen. Ferner wird ihr Verhalten von Anfang an durch solche lebenswichtigen Bedürfnisse wie das Verlangen nach Nahrung getrieben; und sie verfügen auch über die Fähigkeiten, die für die Nahrungsaufnahme (etwa das Saugen an der Mutterbrust) und die Erfüllung anderer Grundbedürfnisse notwendig sind. Wie wäre dergleichen möglich, wäre es nicht in früheren Existenzen angeeignet worden? »Das gerade Geborene kann in diesem Leben noch nicht erfahren haben, daß der jetzt erstmalig erkannte Gegenstand oder das bestimmte Ereignis Ursache für Freude etc. ist [...] Ursache für die Gefühlsregungen ist also die Erinnerung, daß etwas, das mit dem jetzt in diesem Leben zum ersten Male Erfahrenen vergleichbar ist, Ursache für Freude etc. ist« (Preisendanz 1994, 316f.). In entsprechender Weise weiß ein Kleinkind aufgrund vorgeburtlicher Erfahrung, daß ein Sturz unangenehm ist. Es fürchtet sich davor und klammert sich demgemäß bei seiner Mutter an. Ist durch solche und ähnliche Argumente nach Meinung des Nyāya (vgl. NBh III, I, 18ff.) erst einmal nachgewiesen, daß dieses gegenwärtige Leben nicht unser erstes ist – warum sollte es dann unser letztes sein?

Ähnliche Gedankengänge finden sich auch in den buddhistischen Widerlegungen des Materialismus. Das Saugen an der Mutterbrust oder die offenkundige Angst vor dem Fallen seien, so heißt es, sichere Anzeichen für ein vorgeburtliches Lernen. Das gegenwärtige Leben sei also die Fortsetzung vorangegangener Existenzen. Der große buddhistische Gelehrte Kamalaśīla (8. Jh.) hebt in seinem Kommentar zu Śāntarakṣitas Tattvasaṃgraha (Vers 1885) hervor, daß dies auch für Tiere gelte, und er verweist auf das Beispiel eines Affenjungen, das sich alsbald nach der Geburt aus Furcht vor einem Sturz bei der Mutter anklammert. Der Hinweis auf die Unerläßlichkeit vorgeburt-

lichen Lernens ist auch das wichtigste der Argumente, die, in literarisch ansprechender Form, Āryaśūras Jātakamālā (wohl um 400 n. Chr.) gegen die Materialisten und Skeptiker anführt; daneben finden wir, wie zu erwarten, auch die Berufung auf die unmittelbare Erfahrung erleuchteter Wesen. Āryaśūra legt seine Argumente dem zukünftigen Buddha in den Mund; als wohlmeinender Bodhisattva möchte er einen irrgläubigen König von der Wirklichkeit des Jenseits überzeugen. Die Arroganz und Skepsis dieses Königs sind durch die vorgetragenen Argumente freilich noch nicht ganz überwunden, und er reagiert mit einem gewissen Sarkasmus. Wenn es denn so gewiß sei, daß es ein Leben nach dem Tod gebe, so könne der Bodhisattva sich doch auf den folgenden Handel einlassen: Er solle dem König 500 Goldstücke (*niṣka*) leihen, und in der nächsten Existenz werde dieser ihm dafür 1000 zurückgeben. Der zukünftige Buddha entgegnet, daß der König, wenn er bei seiner Einstellung bleibe, nach seinem Tode gewiß in der Hölle landen werde und daß es etwas problematisch sein dürfte, die versprochenen 1000 Goldstücke dort abzuholen. Die anschließende Schilderung der Höllenqualen veranlaßt den König schließlich zu einem grundlegenden Sinneswandel (JM 29, 8–16).

Die unmittelbare und persönliche Erfahrung der Wahrheit von Karma und Wiedergeburt, auf die sich auch Āryaśūras Jātakamālā bezieht, hat im Buddhismus besonderes Gewicht. Wie wir gesehen haben, ist nach buddhistischer Auffassung eine solche Erfahrung, die die Erinnerung an eigene frühere Existenzen einschließt, Teil der Erleuchtung, die den Buddha als Buddha konstituiert. Berichte über die Erleuchtung und die Rolle der Wiedergeburt dabei werden im Kanon dem Buddha selbst in den Mund gelegt; und grundsätzlich werden die Schüler ermuntert, sich ihrerseits um persönliche Verifikation der

Lehre zu bemühen. Die Jainas werden kritisiert, weil sie sich nach Meinung des Buddha nicht genügend um persönliche Einsicht und Erfahrung bemühen und sich in ihren Ansichten über Karma und Wiedergeburt auf die Tradition und das Wort des Jina Mahāvīra verlassen (MN 14; Bd. I, 92ff.). Freilich wird auch bei den Jainas die Möglichkeit und Relevanz persönlicher Erfahrung und Verifikation in diesem Bereich keineswegs negiert. Unter den hinduistischen Systemen beschäftigt sich vor allem der Yoga mit der Möglichkeit persönlicher Erfahrung und Erinnerung. Die Fähigkeit dazu wird den vollendeten Yogins ohne weiteres zuerkannt. Die Erkenntnis früherer Leben (*pūrvajātijñāna*) wird durch das direkte Erfassen der aus früheren Existenzen stammenden psychischen Einprägungen oder Dispositionen (*saṃskāra*) erklärt (YBh II, 18). Auch im Vaiśeṣika und Nyāya wird die Möglichkeit solcher Rückerinnerung keineswegs bezweifelt. Andererseits gilt auch für die Buddhisten, daß die Berufung auf persönliche Erfahrung im Kontext philosophischer Debatten problematisch ist. Anders als in den meisten hinduistischen Systemen gilt im Buddhismus die sprachliche Mitteilung (*śabda*) als solche übrigens nicht als autoritatives Erkenntnismittel (*pramāṇa*). Das Vertrauen in sie bleibt für diejenigen, die die Erleuchtung noch nicht realisiert haben, zumindest teilweise eine Sache des Glaubens und eine Verheißung für die Zukunft. Freilich unternehmen die Buddhisten, namentlich in der Schule Dignāgas und Dharmakīrtis, große Anstrengungen, das Vertrauen auf das Buddhawort auch argumentativ zu sichern und zu rechtfertigen.

Kritisch wird der Wert persönlicher Erfahrung vor allem in den orthodoxen Traditionen beurteilt, die die heiligen vedischen Texte als unpersönliche, autorlose (*apauruṣeya*) und schlechthin ewige (*nitya*) Bekundungen sitt-

lich-religiöser Pflicht einerseits oder ontologisch-soteriologischer Wahrheit andererseits verstehen. Dies gilt in besonders ausgeprägtem Sinne für die Pūrvamīmāṃsā und den von Śaṅkara maßgeblich vertretenen Advaita-Vedānta (d.h. die Uttaramīmāṃsā). Wie Śaṅkara mehrfach betont, können uns nur die heiligen Texte über das Wirken von Karma und Wiedergeburt verläßlich belehren. Philosophische Theorien und die Berufung auf menschliche Vernunft und Erfahrung haben demgegenüber kein eigenständiges Gewicht.

In den hier referierten Debatten über die Wiedergeburt geht es vor allem um den Menschen und um die Erklärung menschlicher Fähigkeiten und Verhaltensformen. Gelegentlich wird aber auch auf Beispiele aus dem tierischen Bereich verwiesen; implizit ist dieser Bereich stets mit im Spiel, jedenfalls sofern es um höhere Tiere geht. Die Beseeltheit solch niederer Kreaturen wie Maden oder Mistkäfer ist auch in orthodoxen Kreisen nicht immer fraglos akzeptiert worden. In stärkerem Maße gilt dies für die Pflanzen, deren Bewußtheit und Beseeltheit Gegenstand besonderer, außerhalb der Grundsatzdebatten durchgeführter Erörterungen war. Wir können hier insbesondere an das Vaiśeṣika-System erinnern, das die Pflanzen ursprünglich als bloße Konfigurationen des Elements Erde (*pṛthivī*) sah. Spätere Kommentatoren versuchen dagegen, die Anwesenheit von Seelen auch in pflanzlichen Organismen, namentlich in Bäumen, nachzuweisen. Udayana (um 1000), einer der wichtigsten Nyāya- und Vaiśeṣika-Autoren, beruft sich dabei u.a. auf die folgenden Beobachtungen (TR 340f.; n. 104): Bäume und andere Pflanzen leben und sterben; sie erkranken, werden geheilt, schließen die ihnen zugefügten Wunden; sie wachen und schlafen und reagieren auf das, was für sie günstig oder ungünstig ist. Dies wäre nicht möglich ohne ein Minimum an Be-

wußtheit. Udayanas Zeitgenosse Abhinavagupta bezieht die Pflanzen jedoch nicht in den Saṃsāra ein, der für ihn »von Brahma bis hinab zu den Insekten« (*brahmādikīṭānta*; IPVV III, 350) und nicht, wie sonst üblich, »von Brahma zu den Grasbüscheln« (*brahmādistambaparyanta*) reicht.

Die Argumente und Beweisversuche, die wir bisher diskutiert haben, beziehen sich vor allem auf die Wiedergeburt und das Fortleben nach dem Tode. Es geht, so dürfen wir sagen, um die Bedingungen der Möglichkeit des Karma und nicht so sehr um das Karma selbst und als solches, mag es in den meisten Fällen auch implizit oder explizit mitgemeint sein. In manchen Texten finden sich aber auch separate Argumente, die speziell auf den Nachweis des Karma zielen. Es zeigt sich dabei, daß Karma und Wiedergeburt in begrifflicher und theoretischer Hinsicht durchaus trennbar sind. Explizit durchgeführt wird die Trennung z.B. in der Literatur des klassischen Nyāya. Nachdem es hier zunächst um die Existenz des Selbst oder Ātman und sodann um seine Unsterblichkeit ging, bemüht sich ein weiterer und separater Abschnitt (NBh III, 2, 60ff.) um den Nachweis des Karma. Dieses, so heißt es, sei unerläßlich als Gestaltungsprinzip organischer Körper und als Ursache für die individuellen, positiv oder negativ zu wertenden Besonderheiten der Lebewesen, insbesondere der Menschen. Nur das Karma kann die Verschiedenheit der Lebensformen und Lebensschicksale, die jeweilige Position in Kosmos und Gesellschaft, das jeweilige Maß von Freude und Leid erklären. Hier erweist sich nun wiederum das Postulat der Theodizee bzw. Kosmodizee als maßgeblich. Die Ungleichmäßigkeiten und scheinbaren Ungerechtigkeiten in der Welt sind nicht auf göttliche Willkür oder eine inhärente kosmische Defizienz zurückzuführen, sondern auf das von den lebenden und leiden-

den Wesen selbst zu verantwortende Karma. Wir fanden diese Perspektive nicht nur in anderen hinduistischen Systemen, sondern auch im Buddhismus.

Schlechthin eindeutige und strikt eingehaltene Trennungslinien zwischen den beiden Argumentationsbereichen gibt es freilich nicht. In den Argumenten, in denen es primär um den Nachweis der Unsterblichkeit und der Faktizität der Wiedergeburt geht, werden die als Wirkungen vorgeburtlichen Lernens und als Symptome wiederholten Existierens beanspruchten Fähigkeiten oder Gewohnheiten nicht am Maßstab von Schuld und Strafe, Verdienst und Lohn gemessen. Es bedarf jedoch lediglich einer etwas geänderten Blickstellung, um hier zugleich auch Manifestationen karmischer Vergeltungskausalität zu finden. Der Besitz bestimmter Fähigkeiten kann auch als Folge karmischen Verdienstes gedeutet werden. Und Gewohnheiten haben in vielen Fällen Implikationen charakterlichen oder moralischen Wertes und Unwertes und können mit gutem oder schlechtem Karma assoziiert werden.

Wir dürfen hier an ein namentlich im Buddhismus geläufiges Argument erinnern, das die oft bei Eltern und Kindern oder auch unter Geschwistern zu findenden, unterschiedlichen Charakteranlagen und Verhaltensmuster zitiert und als Folgeerscheinungen früherer Leben zu erklären versucht. Während Āryaśūras Jātakamālā (29, 11) daraus lediglich die Faktizität vorheriger Existenzen und der Wiedergeburt ableitet, bezieht sich Buddhaghosas Visuddhimagga (Kapitel 3; 17) auf das Karma und seine verschiedenen Qualitäten: »Das Wiedergeburt erzeugende Wirken (Karma) also, das von der einen oder anderen der (charakterlichen) Eigenschaften usw. begleitet ist, dieses ist als die Bedingung zur Entstehung der verschiedenen Naturen zu betrachten« (Nyanatiloka 1975, 124). Bud-

dhaghosas Bemerkung mag uns daran erinnern, daß es auch hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses von Karma und Wiedergeburt zwei verschiedene Perspektiven gibt: Während die Wiedergeburt einerseits als faktische Grundlage, ja als Bedingung der Möglichkeit kontinuierlichen, karmischen Wirkens erscheint, ist das Karma andererseits die Kraft, die die Wiedergeburt auslöst und unvermeidlich macht. Dies gilt nicht nur im Sinne eines faktischen Geschehens, sondern besonders im Sinne eines grundsätzlichen ethischen Postulats: Der Wiedergeburt bedarf es, weil es Gerechtigkeit geben muß und alle karmisch relevanten Taten abgegolten werden müssen und weil die Spanne eines Lebens dafür in der Regel nicht ausreicht.

An dieser Stelle seien einige Bemerkungen über die Rolle des Determinismus und Fatalismus innerhalb der Debatten über Karma und Wiedergeburt eingefügt. Unter den »Irrlehrern«, die wir am Anfang dieses Kapitels zitiert haben, findet sich neben Materialisten und Skeptikern auch Makkhali Gosāla als Vertreter eines radikalen Determinismus und Gründer der Sekte der Ājīvikas. Anders als die Materialisten negiert er weder die Lehre von der Wiedergeburt noch den Begriff des Karma. Dennoch lehnen die Buddhisten und Jainas seine Lehre mindestens ebenso rigoros ab wie den Materialismus, und sie postulieren, wie wir gesehen haben, extreme karmische Strafen für seine Lehrtätigkeit. Denn seine Version der Karmalehre läßt keinerlei Raum für menschliche Initiative und für freies, verantwortliches Handeln; seine Konzeption des Karma ist fatalistisch. Die Zurückweisung des Fatalismus ist freilich in viel geringerem Maße von expliziten Argumenten begleitet als die Ablehnung des Materialismus. Daß der Fatalismus oder Determinismus nicht wahr ist, daß es neben dem aus der eigenen karmischen Vergangenheit stam-

menden oder mit übermenschlichen Mächten assoziierten »Schicksal« (*daiva*) stets auch die Möglichkeit menschlicher Initiative und aktiver Gestaltung der Zukunft geben muß, gilt den Hindus, Jainas und Buddhisten als sittliches und soteriologisches Grundpostulat. Mancherlei Texte preisen das freie menschliche Handeln, das Vertrauen in die eigenen Kräfte, den Mut zur Initiative (*puruṣakāra, pauruṣa*) als Grundlage des Wohlergehens im Diesseits und im Jenseits (vgl. z.B. Mahābhārata XIII, 6 und immer wieder das Yogavāsiṣṭha).

Der Fatalismus wäre, als Unmöglichkeit des Handelns, zugleich Aufhebung der Relevanz unserer Entscheidungen und sittlichen und soteriologischen Orientierungsweisen. Es gäbe kein Fortschreiten auf dem Weg zur Erlösung, ja der Weg selbst wäre ausgelöscht. Religion und Sittlichkeit hätten jeden Sinn verloren. Die Abweisung des Fatalismus ist insofern eine praktische Notwendigkeit; darauf besteht der Buddha mit besonderem Nachdruck. Es ist nicht ein Problem für die theoretische Argumentation. Es gibt hier keine strikt theoretischen Beweise. Es kann sie nicht geben, und wir bedürfen ihrer nicht, um den rechten Weg einzuschlagen. In eigentümlicher Weise trifft sich hier die Lehre und persönliche Haltung des Buddha mit Gedanken, die Immanuel Kant mehr als zwei Jahrtausende später über das Thema der menschlichen Freiheit und sein Verhältnis zur theoretischen Vernunft einerseits und zur praktischen Vernunft andererseits vorgetragen hat.

In neueren indischen Stellungnahmen zum Thema Karma und Freiheit wird nicht selten auf eine traditionelle, zumal im Vedānta geläufige Dreiteilung des Karma hingewiesen: Teils hat seine Wirksamkeit bereits eingesetzt (*prārabdha*), und seine Konsequenzen müssen ausgelebt werden. Teils ist es in latenter Form abgelagert (*saṃcita*),

kann aber noch durch Sühnezeremonien und dergleichen beeinflußt werden. Teils wird es durch unser aktuelles Verhalten erzeugt und akkumuliert (*saṃcīyamana*). Von diesen drei Arten hat nur die erste den Charakter der Unabänderlichkeit. Andere Perspektiven zum Freiheitsproblem gibt es in den eher theologischen Debatten über das Verhältnis von menschlichem Verdienst und göttlicher Gnade, die wir in den theistischen Traditionen, etwa in der viṣnuitischen Schule Rāmānujas, finden (siehe Kapitel 8). Hier geht es darum, ob der Mensch überhaupt ein frei gewähltes, sittliches und religiöses Verdienst für sich beanspruchen darf oder ob die scheinbar freie Entscheidung selbst wiederum ein Geschenk des höchsten Gottes ist. Einige der erstaunlichsten Äußerungen zum Thema finden sich in den śivaitischen Traditionen Kashmirs, namentlich bei Utpaladeva und seinem großen Kommentator Abhinavagupta (um 1000 n. Chr.). Karma, eine der drei fundamentalen metaphysischen »Befleckungen« (*mala*) des scheinbar von der absoluten Gottheit Śiva getrennten Individuums, ist vor allem für dessen Verstrickung in die Kette der Wiedergeburten verantwortlich. Und doch ist es zugleich Gottes eigene autonome Kraft des Handelns (*svātantryarūpā kriyāśaktiḥ*). Diese begibt sich im menschlichen Tun ins Reich der Notwendigkeit und Abhängigkeit und unterwirft den Handelnden den Folgen seiner letztlich in göttlicher Freiheit wurzelnden Tat. Im Karma schlägt sich die Freiheit sozusagen selbst in Fesseln (Abhinavagupta IPVV, 318, 325; zu Utpaladeva II, 5, 10).

In diesem Kapitel ging es nicht primär um die Karma- und Wiedergeburtslehre als solche, sondern um grundsätzliche Fragen und Kontroversen über die Existenz und den Status des Selbst und die Bedingungen der Möglichkeit von Karma und Wiedergeburt.

Wir verwiesen zunächst auf die grundsätzliche Konfrontation von Traditionen, die das Karma leugnen (namentlich des Materialismus), mit der großen Mehrheit der Hindus, Jainas und Buddhisten, die es anerkennen und verteidigen. Die großen Debatten zwischen den Hindus und Jainas auf der einen Seite und den Buddhisten auf der anderen betrafen, wie wir gesehen haben, vor allem die Frage, ob und inwieweit eine Seele oder ein Selbst als notwendige Voraussetzung für die Vorgänge des Lebens und Erlebens und insbesondere für Karma und Wiedergeburt gelten muß. Die Hindus und Jainas bestehen darauf, daß ein Ātman bzw. Jīva in der Tat unerläßlich ist. Sie sind sich aber keineswegs darüber einig, was denn genaugenommen eine Seele oder ein Selbst ist und in welcher Weise sie in den Saṃsāra, den Kreislauf der Wiedergeburten, verstrickt ist. Und sie haben auch recht verschiedene Vorstellungen darüber, wie das Subjekt der Wiedergeburt bzw. »Seelenwanderung«, also diejenige Entität, die von einer Existenz in eine andere übergeht, näher zu bestimmen und zu beschreiben ist. Wer oder was »wandert« im Saṃsāra? Wer oder was ist der Träger des Karma? Und in welchem Maße kann die Seele selbst als Subjekt der Seelenwanderung bezeichnet werden? Mit einigen kurzen Bemerkungen zu solchen Fragen wollen wir dieses Kapitel beenden. Auf technische und scholastische Details und die genauen Abläufe und Mechanismen des Übergangs von einer Verkörperung in die nächste brauchen wir dabei nicht näher einzugehen.

Ein direkter, unmittelbarer Übergang des Jīva (der von einem karmischen Feinkörper begleitet ist) von einem physischen Organismus in die embryonische Phase eines anderen wird von den Jainas gelehrt. Für die verschiedenen Schulen des Hinduismus wäre eine solche generelle Aussage aber unzutreffend.

Wenden wir uns zunächst dem Vaiśeṣika zu, so ist es genaugenommen keineswegs der Ātman selbst, der »wandert« oder von einem Körper in einen anderen eingeht. Denn der Ātman, das Selbst, ist nach Meinung des klassischen Vaiśeṣika unendlich groß und im gesamten Raum präsent, mag seine bewußte Existenz auch auf einen jeweils bestimmten Ort im Kosmos beschränkt sein. Freilich, jedes Selbst ist mit einem psychischen Organ bzw. inneren Sinn (*manas*) liiert, dessen Dimension unendlich klein, d.h. atomar ist. Es ist das Manas, welches von einem Körper zum andern »wandert« und dadurch eine jeweils bestimmte raumzeitliche Bindung und Beschränkung für das Selbst herbeiführt. Es ist jedoch das Selbst als solches, dem das unter der Bezeichnung Adṛṣṭa, »das Unsichtbare«, zusammengefaßte gute und schlechte Karma inhäriert. Im Kategoriensystem des Vaiśeṣika gehören diese beiden Typen des Karma (*dharma* bzw. *adharma*) zur Gruppe der Eigenschaften (*guṇa*). Im klassischen Nyāyasystem, das mit dem Vaiśeṣika verbündet ist, finden wir ähnliche Gedanken. Freilich sind im älteren, vom Vaiśeṣika nicht beeinflußten Nyāya die Terminologie und der begriffliche Rahmen noch deutlich verschieden.

Der metaphysische Dualismus des Sāṃkhya und Yoga, der Geist (*puruṣa*) und Natur (*prakṛti*) rigoros trennt, postuliert, daß der reine Geist, das objektlose Bewußtsein, von jeglicher Aktivität schlechthin ausgeschlossen ist und keinerlei Handlungen zu initiieren vermag. Der Puruṣa ist nur irrtümlich in die Welt verstrickt und letztlich vom Karma gar nicht betroffen. Das Handeln geht innerhalb des Bereichs der Natur vonstatten, und dasjenige, was im Saṃsāra »wandert«, ist selbst ein Gebilde der Prakṛti, der in Kapitel 5 erwähnte Fein- oder Übergangskörper (*sūkṣmaśarīra, ātivāhikaśarīra*), der von einem physischen, grobstofflichen Körper in den nächsten eingeht.

Wenden wir uns schließlich noch dem Advaita-Vedānta zu, so finden wir hier zwar mancherlei Aussagen über den Saṃsāra und seine hierarchischen Strukturen sowie über die Wechselfälle karmisch bedingten Existierens. Letztlich ist jedoch, in der Tradition Śaṅkaras, der gesamte Bereich des Saṃsāra ein Bereich niederer, bloß konventioneller und provisorischer Realität, deren Substanzlosigkeit es zu durchschauen gilt. Die wahre Realität ist das eine Brahman, das wahre Selbst, das keine Pluralität in sich oder neben sich duldet und das auch der Kausalität in keiner Weise unterworfen ist. Das Handeln im Saṃsāra erweist sich, vom Standpunkt dieser absoluten Realität und Wahrheit gesehen, am Ende als irrelevant. Der Saṃsāra selbst ist so etwas wie ein kosmischer Traum, von dem wir erwachen müssen.

Wir haben uns in diesem Kapitel vor allem an indische philosophische und religiöse Texte gehalten. Ähnliche Argumente für die Wiedergeburt finden sich aber auch in der medizinischen Literatur, namentlich in der Carakasaṃhitā (vgl. Filliozat 1993; Preisendanz 1994, 307ff.). Außerhalb Indiens ist an die Texte zum »Nachweis des Jenseits« und der Wiedergeburt (*paralokasiddhi*) zu erinnern, die im tibetischen Buddhismus überliefert oder hervorgebracht wurden (Steinkellner 1984).

7. Karma, Wiedergeburt und die menschliche Orientierung in der Welt

In der Einleitung haben wir davon gesprochen, daß die Lehre vom Karma und Saṃsāra zumindest drei deutlich unterscheidbare, gleichwohl aufeinander bezogene Funktionen und Dimensionen hat:

1. Sie bietet einen Rahmen und Leitfaden für die sittliche und religiöse Orientierung, indem sie gegenwärtigen Handlungen und Entscheidungen eine inhärente Kraft zuschreibt, zukünftige und als Lohn oder Strafe zu verstehende Tatfolgen auszulösen.
2. Sie dient dazu, gegenwärtige Zustände, Ereignisse und Phänomene, zumal solche im Bereich des Lebens und Erlebens, zu erklären und zugleich zu rechtfertigen, indem man sie als Tatfolgen auslegt und auf die Vergeltungskausalität vergangener Handlungen und Entscheidungen zurückführt.
3. Sie reflektiert und artikuliert ein fundamentales Ungenügen an der Conditio humana und dem weltlichen, zeitlichen Existieren überhaupt und bildet den Hintergrund bzw. Ausgangspunkt für das Ideal der absoluten Befreiung (*mokṣa*, *nirvāṇa* usw.) und für ein radikales Erlösungsstreben.

Es gilt nun, diese allgemeinen und vorgreifenden Beobachtungen an Beispielen zu explizieren und mit konkretem Inhalt zu füllen. Wir beginnen mit der ersten und augenfälligsten der genannten drei Funktionen. Wir können sie zusammen mit der zweiten dieser Funktionen unter den Oberbegriff »Orientierung in der Welt« stellen. Im Hinblick auf die Rolle, die ein vom Begriff des Saṃsāra ge-

prägtes Weltverständnis dem Menschen zuweist, sowie auf die dadurch gegebenen Grundbedingungen sittlicher Orientierung ist zunächst an die folgenden grundsätzlichen Befunde zu erinnern.

Im Rahmen der Lehre vom Karma und von der Wiedergeburt erscheint das Menschsein als eine austauschbare Rolle, die das unsterbliche Selbst vorübergehend spielt. Es gibt hier keine strenge Abgrenzung des Menschen gegenüber anderen Lebewesen, deren Existenzformen gleichermaßen zeitweilige Rollen sind. Alle sind zusammengefaßt im Kreislauf des Lebens, in der fundamentalen Einheit des Saṃsāra. Sogar der Götterkönig Indra kann, wie wir z.B. im Brahmavaivarta-Purāṇa erfahren, aus dieser Rolle wiederum in den Status einer Ameise zurückfallen (vgl. dazu Zimmer 1946, 3–11). Anthropozentrisches Denken, das dem Menschen eine grundsätzliche Sonderstellung zuschreibt und ihm allein Unsterblichkeit und sittlich-religiöse Relevanz zuerkennt, hat hier keinen Platz. Alles Lebendige hat einen unsterblichen Kern. In den religiösen Traditionen Indiens gilt demgemäß das freilich mehr oder weniger strikt gefaßte Postulat, daß das Grundgebot des Nicht-Verletzens (*ahiṃsā*), der Schonung des Lebens, grundsätzlich nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf andere Formen des Lebens zu beziehen ist. Besonders auffällig und rigoros ist das Bekenntnis zur Ahiṃsā bekanntlich bei den Jainas. Von dem großen Herrscher Aśoka (3. Jh. v. Chr.) wird überliefert, daß er die Tiere nicht nur schonte, sondern ihnen durch Fütterung usw. aktiv Beistand leistete.

Daß sich hier mögliche Assoziationen mit neueren und gegenwärtigen Bemühungen um eine nicht-anthropozentrische Ethik, mit der Proklamation von »Tierrechten« (»animal rights«) u.dgl. ergeben, ist offenkundig. Vorsicht bei der Herstellung solcher Bezüge ist jedoch gebo-

ten; und man sollte die Eigenart und Unterschiedlichkeit der geschichtlichen und kulturellen Kontexte nicht vergessen. Gleichermaßen sind die tatsächlichen Auswirkungen der Saṃsāra-Konzeption auf die moralische Orientierung und das Rechtswesen der Inder nicht zu überschätzen; auch sollte man nicht übersehen, daß die Lebenspraxis selbst der Anwendung der Ahiṃsā und der Einbeziehung nicht-menschlicher Lebewesen Grenzen setzt. In der indischen Tradition wird in der Regel vorausgesetzt, daß vor allem der Mensch als handelndes, sittlich verantwortliches, moralischen Normen unterworfenes Wesen anzusehen ist, mögen andere Lebewesen auch in metaphysischer Hinsicht prinzipiell gleichrangig sein. Für die Praxis gilt, daß die Lebewesen in einer hierarchischen Stufenordnung angeordnet und für die sittliche Orientierung mehr oder weniger relevant sind. Die Schonung des Lebens mag ein universales Postulat sein; aber im Umgang mit höheren Lebewesen, namentlich den Menschen, hat es doch ein anderes Gewicht als im Umgang mit niederen Tieren (von Pflanzen ganz zu schweigen).

Im orthodoxen Hinduismus bestimmt die hierarchische Sichtweise auch das Verständnis des Menschengeschlechts. Die Menschen sind prinzipiell ungleich; sie sind Angehörige von Gruppen, deren Rechte und Pflichten verschieden sind. In besonderem Maße gilt das für die vier hauptsächlichen Kasten (*varṇa*), die Stufenordnung der Brahmanen, *kṣatriya*, *vaiśya* und *śūdra*. Einheitliche moralische Normen und Werte gibt es hier kaum. Das Töten eines Niedrigkastigen, namentlich eines Śūdra, ist viel weniger verwerflich als das eines Hochkastigen, insbesondere eines Brahmanen. Und das Verbot des Alkoholtrinkens, das für den Brahmanen große Bedeutung hat, gilt nicht für den Śūdra. Wir können also, mit besonderem Bezug auf den Hinduismus, sagen: Wird einerseits der

Mensch nicht strikt abgegrenzt innerhalb der Totalität des Lebens und des Saṃsāra, so gibt es andererseits tiefgreifende Abgrenzungen innerhalb der Einheit dessen, was wir »Mensch« oder »Menschengeschlecht« nennen. In der Rechts- und Gesetzesliteratur des »orthodoxen« Hinduismus, den »Lehrbüchern des *dharma*« (Dharmaśāstra), wird dieses hierarchisch orientierte Welt- und Menschenbild nicht nur grundsätzlich vorausgesetzt, sondern auch aktiv propagiert. Die überwältigende Mehrheit der in diesen Werken gelehrten Pflichten und Normen bezieht sich speziell auf bestimmte Kasten (*varṇa*) und Lebensstadien (*āśrama*). Von allgemein verbindlichen Pflichten (*sādhāraṇadharma*) ist nur gelegentlich und eher beiläufig die Rede.

Dem orthodoxen Dharma-Verständnis zufolge sind die etablierten sozialen Verhältnisse und rituell-moralischen Normen in der Struktur des Kosmos angelegt und durch die Natur selbst vorgegeben. Die Unterscheidung der Kasten beruht nicht auf Satzung und Konvention; sie ist Teil der natürlichen kosmischen Ordnung. Moralische Wertung, die Unterscheidung von Gut und Böse und von positivem und negativem Karma, ja die Idee der Vergeltungskausalität selbst sind vom System des Dharma nicht zu trennen. Der Dharma erklärt, wie das Karma im einzelnen wirkt, und er definiert den moralischen Status von Handlungen und ihre Fähigkeit, positive oder negative Folgen, Lohn oder Strafe nach sich zu ziehen. Andererseits wird das Karma, die Macht früherer Taten, beschworen, um die angeborene Zugehörigkeit der Menschen zu qualitativ verschiedenen, mehr oder weniger privilegierten Gruppen oder Schichten zu erklären und zu rechtfertigen. Daß die Karmalehre hier der Aufrechterhaltung ererbter gesellschaftlicher Hierarchien dient, ist eine naheliegende und in der neueren Literatur nicht selten auch explizit vorge-

tragene Annahme. Die Tatsache, daß die Dharma-Texte durchweg von Brahmanen stammen, spricht gewiß nicht gegen diese Annahme. Darüber hinaus haben Kritiker der Karmalehre betont, daß sie auch insofern als Faktor sozialer Lethargie und Erstarrung gelten müsse, als sie die Angehörigen niederer und unterprivilegierter Gruppen zu widerstandsloser Hinnahme ihres Status veranlaßt habe. Inwieweit dies der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit entspricht, ist eine Frage, der wir hier nicht nachgehen können.

Die Rolle, die Karma und Wiedergeburt in den Dharma-Texten spielen, soll nun anhand von Beispielen näher erläutert werden. Wir halten uns dabei vor allem an das »Gesetzbuch des Manu« (Manusmṛti oder Mānavadharmaśāstra). In Indien hat dieses etwa 2000 Jahre alte Werk größere Verbreitung gefunden als alle anderen Werke dieser Art. Mit einigem Recht kann es als das einzige Dharmaśāstra-Werk von gesamtindischer Geltung bezeichnet werden. Auch im Westen hat es frühzeitig Beachtung gefunden. Die erste englische Übersetzung (von William Jones) erschien bereits 1794 und wurde ihrerseits alsbald ins Deutsche übersetzt (1797). Das in zwölf Kapitel eingeteilte, etwa 2700 Doppelverse umfassende Werk beginnt mit einem mythischen Bericht über den Ursprung der Welt und die Entstehung der Manusmṛti selbst, ehe es sich seinem eigentlichen Thema, den »Pflichten für die Kasten und Lebensstadien« (*varṇāśramadharma*), zuwendet. Gewiß haben wir es hier weder mit einem in der Praxis benutzten Gesetzbuch noch mit einem Bericht über die soziale Wirklichkeit Indiens zu tun. Trotzdem reflektiert das Werk auf seine Weise gesellschaftliche, religiöse und intellektuelle Realitäten.

Karma und Wiedergeburt werden in der Manusmṛti durchweg vorausgesetzt. Die bei weitem explizitesten

Ausführungen finden sich im zwölften und letzten Kapitel des Werkes (vgl. hierzu Rocher 1980). Freilich ist dies keineswegs *eine* einheitliche und systematische Darstellung der Karmalehre. Es ist vielmehr eine Aufreihung mehrerer deutlich unterscheidbarer Versionen. Ein solches Verfahren ist bei Manu keineswegs ungewöhnlich. Zu mancherlei Fragen bietet er eine Reihe von Möglichkeiten, ohne sich auf eine von ihnen festzulegen. Zu Beginn des Kapitels erklärt der große Weise Bhṛgu, er werde nun eine definitive Klarstellung (*nirṇaya*) zur Karmalehre präsentieren. Zusammenfassend sagt er zunächst in Vers 3, daß das Karma vom Verstand und Willen (*manas*), von der Sprache (*vāc*) oder vom Körper (*kāya*) ausgehe und daß die verschiedenen Lebensumstände der Menschen (bzw. aller Lebewesen) als Resultate früherer Handlungen zu verstehen seien. Der folgende Vers betont, daß das *manas* auch das körperliche und sprachliche Agieren auslöst; als Instrument des Intendierens und Planens ist es der Ausgangspunkt des Handelns schlechthin und somit die eigentliche Quelle des Karma. Dies darf uns durchaus an die zentrale Rolle erinnern, die das bewußte Entscheiden und Intendieren (*cetanā*) im Buddhismus spielt. Hier finden wir im übrigen auch die von Manu genannte und im indischen Denken weithin akzeptierte Dreiteilung des Karma.

Auch die Liste der üblen und verderblichen Verhaltensweisen, die die Manusmṛti den drei Typen des Karma zuordnet, hat im Buddhismus Parallelen. Zu vermeiden sind – darüber sind sich Manu und die Theravāda-Buddhisten einig – dreierlei mentale oder gedankliche Verfehlungen (Habgier, Übelwollen, falsche Ansichten), vier Arten sprachlichen Fehlverhaltens (Beleidigung, Lüge, üble Nachrede, leeres Geschwätz) sowie dreierlei körperliche Verfehlungen (Töten, Diebstahl, Ehebruch). Diese von den Buddhisten als »karmische Pfade« (*kammapatha*;

DN 26; MN 114) bezeichneten Verhaltensweisen und ihre jeweiligen positiven Gegenstücke sind bereits im Theravāda-Kanon geläufig, und man darf annehmen, daß Manus Liste buddhistischen Vorbildern folgt. Recht eigenartig sind die Verse 8 und 9, die eine den drei Bereichen des Karma jeweils entsprechende Vergeltung postulieren, so daß den Verfehlungen im körperlichen Bereich auch physische Strafen folgen müßten usw. Weiterhin wird dem vom Körper hervorgebrachten schlechten Karma eine pflanzliche Wiedergeburt zugeordnet, dem sprachlichen eine tierische und dem von Gedanken und Intentionen ausgehende eine menschliche Wiedergeburt auf niedriger Stufe.

Wir wenden uns jetzt dem Abschnitt zu, der die Verse 24 bis 51 umfaßt, und überspringen zunächst den recht problematischen Abschnitt von Vers 12 bis 23. Wir werden später darauf zurückkommen. Die Verse 24 bis 51 kombinieren die Karmalehre mit der Lehre von den drei Konstituentien (*guṇas*) der Urmaterie (*prakṛti*), die wir aus dem Sāṃkhya kennen. Insbesondere werden die drei Guṇas zur Erklärung der Hierarchie der Lebensformen herangezogen: *sattva* entspricht der Stufe der Götter, *rajas* den Menschen, *tamas* den Tieren. Zahlreiche Spezifikationen ergänzen diese grundsätzliche Konkordanz. Auch andere Dharma-Texte ziehen bei der Erörterung von Karma und Wiedergeburt die Guṇa-Theorie heran, z.B. die Yājñavalkyasmṛti (III, 140). Hier wird allerdings nahegelegt, daß nur die niederen Guṇas, die Rajas und Tamas, mit Saṃsāra zu tun haben. Dies entspricht keineswegs der klassischen Sāṃkhya-Lehre, daß die Befreiung aus dem Saṃsāra die Transzendenz sämtlicher Kräfte oder Konstituentien der Urmaterie, einschließlich des subtilsten Guṇa, d.h. Sattva, voraussetzt.

Anschließend ist von den vier »Todsünden« (*mahāpātaka*) die Rede: vom Mord an Brahmanen, Alkoholkon-

sum durch Brahmanen, Diebstahl von Gold (speziell aus dem Besitz von Brahmanen), Geschlechtsverkehr mit der Ehefrau des eigenen Lehrers, sowie von den Höllenstrafen und abstoßenden Formen der Wiedergeburt, die darauf folgen. Auch hierzu gibt es wiederum manche Parallelen und Varianten in anderen Gesetzestexten. Ein weiterer Abschnitt (Vers 61 bis 69) handelt speziell von verschiedenen Arten des Diebstahls und von den Reinkarnationen, die ihnen als Vergeltung zugeordnet sind. Im allgemeinen scheint hier zu gelten, daß Diebe als Tiere wiedergeboren werden. Zum Schluß dieses Abschnitts wird erklärt, daß Frauen, die entsprechende Diebereien begehen, als Weibchen der jeweils aufgezählten Tierarten wiedergeboren werden (vgl. Viṣṇu 44, 14–45).

Einige weitere Werke beziehen sich speziell und explizit auf das System der Kasten und Lebensstadien (*varṇāśramadharma*), das implizit auch in den anderen Abschnitten durchweg im Spiel ist. Hier geht es insbesondere um die Strafen, die denjenigen drohen, welche ihren Kastenpflichten nicht gerecht werden. Ihnen stehen höchst widerwärtige Lebens- und Ernährungsweisen bevor. So wird z.B. ein Brahmane, der sich unbrahmanisch verhält, als ein Geisterwesen (*preta*) wiedergeboren, das sich von Erbrochenem ernährt, und ein pflichtvergessener *kṣatriya* wird ein Unhold, der Leichen verzehrt. Die nicht selten vorausgesetzte Regel, daß derjenige, der seine Kastenpflichten erfüllt, in der Kastenhierarchie aufsteigt und derjenige, der sie vernachlässigt, absinkt, findet sich in diesem Zusammenhang nicht. Sie ist jedoch bei anderen Dharma-Lehrern, wie z.B. Āpastamba (II, 5, 11) nachzuweisen. Abschließend (Vers 74–81) wird noch einmal in grundsätzlicher Weise auf die Qualen karmischer Vergeltung und der Existenz im Saṃsāra hingewiesen. Danach

ist, freilich viel weniger ausführlich, von verdienstvollen Denk- und Handlungsweisen und ihrem karmischen Lohn die Rede. Das Werk endet mit einem Ausblick auf die Möglichkeit, den Bereich des Handelns und der karmischen Vergeltung schlechthin zu transzendieren und die Erlösung im absoluten Brahman zu erlangen.

Wir kehren nun zu dem zunächst übersprungenen Abschnitt XII, 12–23 zurück, der in eigentümlicher und nicht ohne weiteres verständlicher Weise auf philosophische Grundfragen der Karma- und Wiedergeburtslehre eingeht, wobei auch mythologische Ansichten zur Bestrafung der Sünder im Reich des Höllenfürsten Yama angesprochen werden. Die Kommentare hierzu sind zwar ausführlich, jedoch keineswegs immer klar und konsistent; auf ihre Weise bestätigen sie die Problematik dieses Abschnitts. Zumindest soviel ist sicher, daß es hier vor allem um die Frage geht, wer oder was denn eigentlich handelt und im Saṃsāra »wandert«, und daß dabei Begriffe und Lehren aus dem Sāṃkhya herangezogen werden, jedoch nicht im Sinne einer vollen Übereinstimmung mit dem klassischen Sāṃkhya. Wir hören von einem »elementhaften Selbst« (*bhūtātman*), das als Täterwesen gelten müsse, dabei jedoch seinerseits unter dem Einfluß des »Ortskenners« (*kṣetrajña*), d.h. wohl des wahren, eigentlichen Subjekts, stehe. Als ein weiteres »inneres Selbst« (*antarātman*) wird noch der Jīva genannt, der allen verkörperten Wesen innewohne und den Subjekten das Empfinden von Lust und Leid ermögliche. Die Beziehungen dieses Schemas zu den Lehren von Puruṣa und Prakṛti sowie vom »großen« oder »kosmischen Selbst« (*mahān ātmā, mahat*) und vom »Feinkörper« (*liṅgaśarīra*) sind ebenso deutlich wie die Abweichungen vom klassischen System Īśvarakṛṣṇas, welches das reine Subjekt (*puruṣa, kṣetrajña*) und die Natur (*prakṛti*) viel rigoroser trennt. Enger ist der An-

schluß an Versionen des Sāṃkhya, wie wir sie im großen Epos Mahābhārata oder auch in der Maitrī-Upaniṣad, einer der wichtigsten jüngeren Upaniṣaden, finden (vgl. Maitrī III, 1ff.).

Parallelen und Varianten zu Manus Darstellung der Vergeltungskausalität gibt es nicht nur in den übrigen Dharma-Texten (namentlich denen, die mit den Namen Āpastamba, Viṣṇu und Yājñavalkya assoziiert sind), sondern auch in solchen religiös-mythologischen Texten wie den Purāṇas. Eine besonders einprägsame und ausführliche Darstellung findet sich im Pretakalpa des Garuda-Purāṇa, einem im späteren Hinduismus recht populären und oft zitierten Text über Totenrituale. Zunächst wird hier die Vergeltung übler Taten durch Höllenstrafen beschrieben. Danach wird dargelegt, welche Formen der Wiedergeburt den Übeltätern bevorstehen, und zwar in der Regel nach der Rückkehr aus der Hölle. Eine genaue Datierung des Textes ist nicht möglich; wir dürfen jedoch davon ausgehen, daß er mehrere Jahrhunderte (vielleicht ein halbes Jahrtausend) später entstanden ist als die Manusmṛti. Einige Proben mögen den Stil und den Inhalt des Pretakalpa illustrieren; sämtliche Zitate stammen aus dem fünften Kapitel (vgl. Abegg 1956, 82ff.).

»Ein Brahmanentöter wird ein Schwindsüchtiger; der Töter einer Kuh wird bucklig und blödsinnig ...« (Vers 3). – »Wer einen Brahmanen oder eine Kuh mit dem Fuß stößt, wird hinkend und lahmfüßig geboren [...]. Ein Giftmischer wird blödsinnig und verrückt [...]« (9f.). – »Wer Blattgemüse stiehlt, wird ein Pfau, wer kostbare Wohlgerüche entwendet, eine Moschusratte; wer Honig stiehlt, eine Bremse; wer Fleisch, ein Geier; wer Salz, eine Ameise« (13). – »Eine Frau, die gegen ihre Schwiegereltern Schimpfreden braucht und beständig Streit stiftet,

wird ein Blutegel; eine, die ihren Gatten schilt, eine Laus« (26). – »Ein Päderast wird ein Hausschwein [...]« (31). – »Ein Brahmanenmörder gelangt in den Schoß von Eseln, Kamelen und Büffeln, Branntweinsäufer gehen in den Schoß von Wölfen, Hunden und Schakalen ein. Wer Gold stiehlt, wird zum Wurm, Insekt und Vogel; wer des Lehrers Ehebett befleckt, wird der Reihe nach zu Gras, Strauch und Schlingpflanze« (35f.).

Das folgende Kapitel beschreibt in höchst drastischer Weise die Entstehung eines neuen menschlichen Lebewesens, das Heranwachsen des Embryos und den Geburtsvorgang und malt insbesondere die widerwärtigen Aspekte mit grellen Farben aus. Das Elend des Saṃsāra, so wird uns hier erklärt, beginnt längst vor der Geburt; es betrifft bereits den Embryo. Als karmische Voraussetzung für die Wiedergeburt als Mensch wurde bereits im fünften Kapitel (Vers 52) die richtige Balance von gutem und schlechtem Karma genannt. Während das Karma-Kapitel der Manusmṛti sich vor allem mit karmischen Strafen für schlechte Taten beschäftigt, geht der Pretakalpa in einiger Ausführlichkeit auch auf gute Taten und ihren karmischen Lohn ein. In überschwenglicher Weise wird dabei die Witwenverbrennung gepriesen. Die Gattin, die ihren toten Gatten auf den Scheiterhaufen begleitet, werde, so heißt es, für 35 Millionen Jahre mit ihm im Himmel selig sein (X, 51). Dies ist insofern besonders bemerkenswert, als die Manusmṛti die Witwenverbrennung keineswegs empfiehlt und nicht einmal erwähnt.

Unter den karmischen Strafen, die in der Manusmṛti und im Pretakalpa genannt werden, spielen körperliche wie auch psychische Krankheiten eine wichtige und exemplarische Rolle. Daß bei der Entstehung von Krankheiten die Möglichkeit karmischer Einflüsse stets in Betracht zu ziehen ist, wird im indischen Denken der klassischen und

späteren Zeit in der Regel vorausgesetzt. Gelegentlich wird auch die Frage diskutiert, ob es überhaupt Krankheiten gibt, die nicht von schlechtem Karma verursacht und somit als Strafen für frühere Vergehen anzusehen sind. Der Theravāda-Kanon und andere buddhistische Texte erklären, daß dies in der Tat der Fall sei und daß es neben dem Karma zahlreiche andere Krankheitsursachen gebe. Nicht alle Antworten fallen so klar aus. Auch in der einheimischen medizinischen Tradition, dem Āyurveda, gilt das Karma stets als mögliche Krankheitsursache, insbesondere dann, wenn sich eine andere Ursache nicht nachweisen läßt. Im Laufe der Entwicklung wird dem Karma eine immer größere Bedeutung zugesprochen. Es gibt auch Texte, die sich darauf spezialisieren, Krankheiten systematisch und mit umfassendem Anspruch auf sittliche Verfehlungen zurückzuführen. Der Madanamahārṇava von Viśveśvara (14. Jh.) ist hierfür in besonderem Maße exemplarisch.

Viele der in unseren Texten als Auslöser karmischer Vergeltung genannten Handlungsweisen sind auch im weltlichen, staatlichen Sinne strafbar. Der König als Garant der öffentlichen Ordnung und Hüter konventioneller Moralvorstellungen ist gehalten, sie zu ahnden. Diese und andere Pflichten des Königs werden in der Manusmṛti im einzelnen dargelegt. Wie verhalten sich nun die karmischen Tatfolgen zu den vom König oder vom Staat verhängten bzw. zu verhängenden Strafen? Können die staatlichen Maßnahmen die karmische Vergeltung abwenden oder doch mindern? Die grundsätzliche Möglichkeit wird, so scheint es, anerkannt und zumindest nicht explizit bestritten. Ausführliche Erörterungen hierzu bietet die Manusmṛti jedoch nicht. Mehr Beachtung findet die Möglichkeit, daß der Täter selbst die karmische Schuld, die er auf sich geladen hat, durch nachträgliche Sühnezeremoni-

en (*prāyaścitta*) zu mindern und in manchen Fällen gänzlich auszulöschen vermag. Fast das gesamte 11. Kapitel der Manusmṛti beschreibt im Detail, welche Handlungen ein schuldig gewordener Täter durchzuführen hat, um sein schlechtes Karma abzutragen und dessen Konsequenzen zu vermeiden. Selbstbezichtigung, Selbsterniedrigung und Selbstquälerei spielen dabei eine erhebliche Rolle (vgl. Rocher 1980, 83ff.). Abgesehen vom Glauben an die rituelle und geradezu magische Kraft mancher Prāyaścitta-Handlungen, gilt hier offenbar auch die Vorstellung, daß der Täter sich den Schmerz, der normalerweise als karmische Tatfolge zu erwarten wäre, in gewissem Maße selbst zufügen kann und daß er insofern in der Lage ist, dem Eintreten der Tatfolge zuvorzukommen.

Der freie Entschluß des Täters, Sühnezeremonien durchzuführen, ist wesentlich. Schmerzen und Erniedrigungen, die andere ihm zufügen, haben keineswegs dieselbe Kraft, schlechtes Karma zu mindern. Die sogenannten »Befreier aus dem Saṃsāra« (*saṃsāramocaka*), denen die Lehre zugeschrieben wird, durch die Folterung oder auch Tötung anderer Lebewesen könne man ihnen helfen, ihr Karma abzustoßen und die Erlösung zu erlangen, gelten bei den Hindus, den Buddhisten und namentlich den Jainas als Häretiker (Halbfass 1991, 91–111). Manu akzeptiert Prāyaścitta nicht nur im Falle geringer Vergehen, sondern auch für solche extrem negativen Akte wie die Tötung eines Brahmanen oder den Ehebruch mit der Gattin des eigenen Lehrers. Wie zu erwarten, verlangt die Reinigung von den Folgen derartiger Akte extreme Sühnehandlungen. Dem Brahmanenmörder wird empfohlen, zwölf Jahre im Dschungel zu leben und Askese zu treiben; und wer sexuellen Umgang mit der Frau seines Lehrers gehabt hat, soll sich eigenhändig die Geschlechtsteile abschneiden, sie in den Händen halten und so lange in eine

bestimmte Richtung gehen, bis er tot umfällt (Manu XI, 73, 105). Sühnezeremonien werden auch in den meisten anderen Dharma-Texten (Yājñavalkya, Viṣṇu, Gautama usw.) behandelt. Wir finden hier Parallelen wie auch Varianten zu der Darstellung der Manusmṛti. Es gab aber auch Lehrer, die die Wirksamkeit des Prāyaścitta bestritten und darauf bestanden, daß das Karma sich nicht in dieser Weise manipulieren lasse.

Zusammenfassend und zugleich vereinfachend dürfen wir sagen, daß die Berufung auf Karma und Wiedergeburt in den orthodoxen Dharmaśāstras vor allem der Bestätigung und Propagierung des gesellschaftlichen und religiösen Status quo sowie traditioneller Moralvorstellungen dient. Der Dharma, von dem die moralische und karmische Qualität von Handlungen, also die Unterscheidung von Verdienst und Schuld, abhängt, ist eine Sache der Tradition. Ein Versuch, die Lehre vom Karma und von der Wiedergeburt zur Begründung einer rationalen und universalen Ethik heranzuziehen, wird nicht unternommen.

Anders steht es bekanntlich im Buddhismus. Hier wird die vedische Tradition nicht anerkannt, und der aus dem Veda abgeleitete Dharma ist nicht verbindlich. Die buddhistische Ethik hat es nicht mit den »Pflichten der Kasten und Lebensstadien« (*varṇāśramadharma*) zu tun und ist nicht primär auf gruppenspezifische Normen bezogen, sondern orientiert sich, jedenfalls ihrem Anspruch nach, an universalen, für alle Menschen gültigen Regeln. Zwar sind die Verhaltensnormen für Mönche und Nonnen rigoroser und komplexer als diejenigen für Laienanhänger. Aber dies kann doch nicht mit der Verschiedenheit der Kastenpflichten verglichen werden; denn im Gegensatz zur Kastenzugehörigkeit ist der Status des Mönchs nicht hereditär, nicht durch die Geburt vorgegeben. Von sol-

chen Unterschieden abgesehen, dient auch im Buddhismus die Karma- und Wiedergeburtslehre nicht selten als Mittel moralischer Erziehung im privaten wie auch im öffentlichen Bereich. Der Hinweis auf karmische Strafen soll vor üblen Taten und Intentionen warnen; die Verheißung karmischen Lohns soll hingegen zu guten Taten motivieren. Wir haben im vorigen Kapitel (S. 199) die Geschichte vom häretischen König zitiert, der sich vom zukünftigen Buddha zunächst zum Glauben an Karma und Wiedergeburt bekehren läßt und dann aufgrund der Beschreibung karmischer Höllenstrafen seine Einstellung und sein Verhalten ändert. Höllenschilderungen und moralisierende Darstellungen anderer abschreckender Formen der Wiedergeburt erfreuen sich im Buddhismus großer Beliebtheit, und die didaktische Absicht ist in der Regel unverkennbar. Aber auch weniger drastische und extreme Beispiele für das Wirken der Vergeltungskausalität werden immer wieder in den Dienst moralischer Erziehung und Besserung gestellt. Wir können hier an die kanonische Erzählung von der Königin Mallikā erinnern, die sich vom Buddha darüber belehren läßt, wie gewisse Handlungsweisen, etwa Unfreundlichkeit, unerfreuliche persönliche und körperliche Eigenschaften in einem zukünftigen Leben hervorzubringen vermögen (AN IV, 197; siehe Kapitel 4).

Das Karma wird als Mittel zum moralischen Zweck beschworen. Insofern die Moralität ihrerseits Teil des zum Ziel der Erlösung führenden »Weges« (*magga*; Sanskrit *mārga*) ist, dient es, jedenfalls indirekt, auch als Mittel mit soteriologischem Zweck. Jedoch kann es diesen Zweck nur dann erfüllen, wenn es nicht nur für ihn eingesetzt, sondern zugleich auch gänzlich überwunden und transzendiert wird. Wer sich von der Furcht vor karmischer Strafe und dem Wunsch nach karmischem Lohn motivieren läßt, ist im Saṃsāra und der ihm eigenen Selbstsucht

befangen und von der Freiheit und Selbstlosigkeit des Nirvāṇa weit entfernt. Gleichwohl bleibt der Glaube an das Karma als Mittel buddhistischer Motivation und Erziehung unerläßlich. In welchem Maße ist die Karmalehre, abgesehen von ihrer didaktischen Wirksamkeit, auch im theoretisch-metaphysischen Sinne wahr? Gewiß, der Buddha der kanonischen Texte, namentlich des Theravāda-Kanons, sagt nirgendwo, daß die Rede vom Karma nicht wörtlich zu verstehen sei und lediglich eine didaktische und praktische Funktion habe. Dennoch wird deutlich, daß der theoretische Aspekt nicht zentral ist und daß sich in der Annäherung an das Ziel der befreienden Erkenntnis das Verständnis des Karma grundlegend ändern muß. Die Orientierung am Karma als einem Mechanismus von Lohn und Strafe muß überwunden werden, gleichgültig, ob es nun in theoretischem Sinne existiert oder nicht. Nāgārjuna ist expliziter. In der offenbar genuinen Überzeugung, die tieferen Intentionen des Buddha zu repräsentieren, führt er die Karmalehre als solche oder doch zumindest die Idee einer theoretisch konsistenten Ontologie des Karma, ad absurdum (MMK, Kapitel 17).

Die Ansicht, daß die Orientierung an Lohn und Strafe auf dem Weg zur Erlösung überwunden werden muß, hat auch im hinduistischen Denken erhebliches Gewicht, und zwar nicht nur im Advaita-Vedānta. Wir sollten im übrigen nicht vergessen, daß im Hinduismus wie auch im Buddhismus das in den »Leidenschaften« (*kleśa*) wurzelnde und sie wiederum prägende Karma keineswegs in allen Fällen auf Vergeltungskausalität reduziert werden kann. Es gibt hier auch den Aspekt der psychischen Selbstgestaltung, der Charakterformung durch Handlungen und Gewohnheiten. Der dadurch gegebene Orientierungsrahmen kann aber gewiß nicht als ein Schematismus von Tat und Vergeltung, Lohn und Strafe beschrieben werden.

Wir wenden uns jetzt der zweiten Grundfunktion des Karma zu, die wir am Anfang dieses Kapitels beschrieben haben, nämlich der Funktion des Erklärens. In dieser Rolle, so haben wir gesagt, dient die Lehre vom Karma und Saṃsāra dazu, »gegenwärtige Zustände, Ereignisse und Phänomene, zumal solche im Bereich des Lebens und Erlebens, zu erklären und zugleich zu rechtfertigen, indem man sie als Tatfolgen auslegt und auf die Vergeltungskausalität vergangener Handlungen und Entscheidungen zurückführt.« Wir haben in den vorangegangenen Kapiteln bereits eine Reihe von Beispielen dafür angeführt. In vielen Fällen steht das Motiv der Theodizee oder Kosmodizee mehr oder weniger deutlich im Zentrum. Das Karma soll die Ungleichmäßigkeit und scheinbare Ungerechtigkeit unter den Lebewesen und zumal unter den Menschen erklären und rechtfertigen. In anderen Fällen ist das Motiv der Rechtfertigung offenbar nicht maßgeblich oder doch zumindest nicht ohne weiteres sichtbar. Beispiele hierfür bietet vor allem das Vaiśeṣika und in geringerem Maße auch der Nyāya. Viel weniger ausgeprägt ist die Rolle der Theodizee bzw. Kosmodizee in den Argumenten für die Wiedergeburt als solche und ohne Rücksicht auf das Karma; hier läuft das Erklären nicht ohne weiteres auf Rechtfertigung hinaus.

Als Faktoren der Erklärung begegnen uns Karma und Wiedergeburt auch in einigen der traditionellen indischen »Wissenschaften« (*vidyā*), insbesondere in der medizinischen Tradition des Āyurveda sowie in der »Astralwissenschaft« (*jyotiṣa*), die sowohl Astrologie wie Astronomie umfaßt. Was zunächst den Āyurveda, das »Wissen vom Leben«, angeht, so zeigt schon der Name den Zusammenhang mit dem Karma-Thema an. Mit dem Leben, mit seiner Länge, mit den positiven oder negativen Lebensumständen, mit Krankheit und Gesundheit und namentlich

mit der Entstehung eines neuen Lebens und der Entwicklung des Embryos hat das Karma eine traditionelle und schon mehrfach erwähnte Affinität.

In umgekehrter Reihenfolge haben wir die Beziehung zwischen Karmalehre und Medizin bereits im ersten Abschnitt dieses Kapitels erörtert: Krankheiten werden als zukünftige Tatfolgen beschworen, um vor dem Vollzug der entsprechenden Taten zu warnen. Wir können hier von karmischer Prophylaxe sprechen: Man vermeide gewisse Handlungen in diesem Leben, um im nächsten Leben nicht krank zu werden. Es ist freilich kaum zu bezweifeln, das dies nicht die ursprüngliche und vorrangige Sichtweise des Āyurveda ist. In den klassischen Schulen der indischen Medizin geht es primär um die Diagnose von Krankheiten und die Aufdeckung ihrer Ursachen. Die Ätiologie hat Priorität vor der Therapie und Prophylaxe. Unter den möglichen Krankheitsursachen erlangt das Karma jedoch immer größere Bedeutung, und es überschattet nicht selten die im frühen Āyurveda vorhandene Bereitschaft zur Empirie.

Wir beginnen mit einigen Beobachtungen zur Rolle von Karma und Wiedergeburt in der Embryologie. Beobachtungen und Spekulationen hierzu finden wir bereits in den Upaniṣaden und im alten Buddhismus (vgl. Windisch 1908). Daß das Karma bei der Formung eines neuen Lebewesens eine wesentliche Rolle spielt, wird auch in den philosophischen Systemen durchweg vorausgesetzt. Die Schulen des Āyurveda gehen darauf jedoch viel ausführlicher und systematischer ein. Wir halten uns zunächst an die Carakasaṃhitā, die als ältestes Werk der klassischen indischen Medizin gilt und wohl in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung entstanden ist, mag auch manches in der heute geläufigen Version jüngeren Datums sein. Hier sind auch mancherlei Bezüge zu den philoso-

phischen Systemen, namentlich zum Vaiśeṣika, Nyāya und Sāṃkhya, zu finden.

Das vierte Kapitel des Werkes, die »Abteilung vom Körper« (Śārīrasthāna), handelt von der Anatomie und Embryologie (vgl. speziell 3, 3ff.). Hier wird dem mythischen Weisen Ātreya die folgende Lehre über die Entwicklung des Embryo und die Geburt des Menschen in den Mund gelegt: Der Embryo (*garbha*) ist in seinem Entstehen und Wachstum von sechs Faktoren abhängig. Er ist das Resultat des Zusammenwirkens der Mutter, des Vaters, des Ātman, der angemessenen Lebensweise und der Nahrungssäfte (*rasa*); als weiterer Faktor kommt noch eine Sattva genannte Entität hinzu. Die Art und Weise, in der Ātman und Sattva nebeneinander genannt werden, mag zunächst überraschen; sie wird jedoch leichter verständlich, wenn man an den teilweise synkretistischen oder auch eklektischen Charakter des Werkes denkt. Ātman erscheint weitgehend als Synonym von Jīva; dies bedeutet aber nicht, daß die beiden Begriffe schlechthin austauschbar wären. Jīva ist, genauer gesagt, eine Rolle, die der Ātman spielt, d.h. das in den Körper eingegangene, in ihm wirksame Selbst (*garbhātman*). Dieser Ātman, so heißt es, trete in den Uterus, den »Sitz des Embryo« (*garbhāśaya*) ein, verbinde sich dort mit dem Samen des Vaters und dem Blut der Mutter und werde dadurch mitbestimmend für die Entwicklung des Embryo. Einen maßgeblichen Einfluß nimmt er namentlich auf die folgenden Attribute des heranreifenden Lebewesens: die Art der Geburt (die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies oder Gruppe), die Dauer des Lebens, das Erkenntnisvermögen, die Funktionen der Sinnesorgane, das Atemvermögen, Besonderheiten von Gestalt, Ton und Farbe, das Potential an Freude und Leid, Verlangen und Abneigung sowie andere seelische Qualitäten. Grundsätzlich läßt sich

dies wohl den im Yogasūtra genannten drei Grundkategorien karmischer Resultate, d.h. *jāti*, *āyus*, *bhoga* (Geburt bzw. Spezies, Lebensdauer, Erleben) zuordnen; manches ist freilich aus anderen Quellen (z.B. aus der Liste der seelischen Qualitäten im Vaiśeṣika-System) hinzugefügt. Indem sie diese traditionell dem Karma zugeschriebenen Wirkungen auf den Ātman/Jīva zurückführt, setzt, so könnte man meinen, die Carakasaṃhitā voraus, daß dieser der Träger und Urheber des Karma ist.

Neben dem Ātman oder Jīva nennt unser Text jedoch noch eine als Sattva bezeichnete Entität. Das Wort *sattva* erscheint hier im Neutrum und nicht, wie in vergleichbaren buddhistischen Darstellungen, im Maskulinum. Dieses Sattva, von dem es heißt, es sei auch als Manas bekannt, ist offenbar als ein psychisches oder auch feinstoffliches Wesen konzipiert, das von einem Leben zum nächsten und von einem Körper zum anderen »wandert«. Es muß, nach der Lehre der Carakasaṃhitā, mit und neben dem Selbst im Körper sein, um dessen Funktionen möglich zu machen. Wenn es sich anschickt, den Körper zu verlassen, wird dieser geschwächt, die Leistung der Sinnesorgane läßt nach, Krankheiten mehren und steigern sich, und am Ende tritt der Tod ein.

Wie ist nun das Verhältnis zwischen dem Selbst (*ātman/jīva*) und dem Sattva genauer zu beschreiben? Was unterscheidet sie voneinander, und auf welche Weise ergänzen sie sich? Eine systematische Klärung dieser Fragen bietet der Text nicht. Er gibt jedoch eine Reihe von Hinweisen, aus denen sich folgendes Bild entnehmen läßt (IV, 3, 19): Das Sattva, im Kontakt mit dem Jīva (*jīvaspṛś*), verbindet diesen mit einem grobstofflichen, organischen Körper (*śarīra*). Es ist also das Sattva, das als vermittelndes Prinzip zwischen dem Selbst und dem Körper steht. Und es ist genaugenommen nicht das Selbst, sondern das Sattva,

das als Träger des Karma gelten muß und dadurch im Saṃsāra umgetrieben wird. Der Ātman, auch in seiner Funktion als Jīva, erscheint demgegenüber als ein letztlich überindividuelles und unwandelbares Prinzip, das sich nur scheinbar mit Körpern verbindet und nur scheinbar im Saṃsāra wandert. Wir haben es hier offenbar mit eklektisch modifizierten Varianten des Sāṃkhya zu tun, wie wir sie in vergleichbarer Form auch im zwölften Kapitel der Manusmṛti fanden. Bei Caraka ist ein grundsätzlich vom Sāṃkhya inspirierter, wenn auch in mancher (nicht zuletzt in terminologischer) Hinsicht abweichender Begriffsrahmen mit Zutaten aus dem Vaiśeṣika, aber auch aus dem Buddhismus kombiniert. Der Hinweis auf den Begriff des Manas, des psychischen Organs oder inneren Sinnes, ist anscheinend von der Funktion inspiriert, die Manas im Vaiśeṣika als Subjekt der Transmigration hat, d.h. als dasjenige, was von früheren Körpern in spätere übergeht. Davon abgesehen gibt es freilich erhebliche Unterschiede in der inhaltlichen Bestimmung der beiden Begriffe. Bei der Verwendung des Begriffs und Terminus Sattva sind ohne Zweifel auch buddhistische Vorlagen anzunehmen. Im Buddhismus erscheint, wie schon bemerkt, das Wort Sattva (Pali: *satta*) in der Regel als Maskulinum. Daneben ist die Carakasaṃhitā natürlich auch mit der Funktion von Sattva als Grundfaktor (*guṇa*) der Urmaterie (*prakṛti*) vertraut.

Als zweiter großer »Altmeister« der indischen medizinischen Tradition gilt Suśruta. Die ihm zugeschriebene Suśrutasaṃhitā, die nur wenig später als die Carakasaṃhitā entstanden sein dürfte, unterscheidet sich von dieser vor allem dadurch, daß sie die Chirurgie viel eingehender behandelt. Karma und Wiedergeburt spielen dagegen eine deutlich geringere Rolle, und es besteht für uns kein An-

laß, näher auf diesen Text einzugehen. Wichtiger ist für uns der dritte Klassiker, Vāgbhaṭa. Unter diesem Namen sind zwei Werke über die »acht Teile der Medizin« überliefert, der Aṣṭāṅgasaṃgraha und die Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā. Der Verfasser des erstgenannten Werkes wird oft als »alter Vāgbhaṭa« (*vṛddhavāgbhaṭa*) bezeichnet und dadurch von dem Verfasser der zweiten Schrift unterschieden. Beide Werke stehen dem Buddhismus nahe. Wir halten uns hier an die für unser Thema recht ergiebige Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, die um 700 n. Chr. entstanden sein dürfte. Hier fällt gegenüber Caraka sogleich auf, daß das Wort *sattva*, wie bei den Buddhisten üblich, im Maskulinum erscheint; außerdem fehlt hier Carakas Hinweis auf Ātman bzw. Jīva als zusätzliches, im Embryo wirksames Prinzip. In der durch den Zeugungsakt entstandenen Mischung von Samen und Blut, so erklärt der Text am Beginn des Śārīrasthāna, werde »ein von seinen Taten bzw. Tatfolgen sowie von seinen Leidenschaften getriebener Sattva« (*sattvaḥ svakarmakleśacoditaḥ*) zum Embryo, und zwar unter Mitwirkung der übrigen notwendigen Faktoren. Die aus dem Nahrungssaft der Mutter stammenden und dem Sattva unterstellten fein- und grobstofflichen Elemente bieten diesem die Möglichkeit, nach und nach im Mutterleib heranzuwachsen. Bei entsprechender Qualität oder Kraft des vom Vater stammenden Samens entsteht ein Junge; anderenfalls wirkt sich das Blut der Mutter durch die Geburt eines Mädchens aus. Sind Samen und Blut im Gleichgewicht, so wird ein Zwitter geboren; gewisse Aufspaltungen und Differenzierungen führen zur Geburt von Zwillingen usw. Das Geschlecht des neuen Lebewesens ist hier also nicht, wie in anderen Texten, vornehmlich oder gänzlich vom Karma abhängig. Wo die Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā von Sattva spricht, hat der dem »alten Vāgbhaṭa« zugeschriebene Aṣṭāṅgasaṃgraha übrigens Jīva.

Zur Ergänzung und zum Kontrast gehen wir nun noch auf einen Sāṃkhya-Text zur Embryologie ein, und zwar auf Gauḍapādas Kommentar zu Vers 39 der Sāṃkhya-kārikā. Hier wird vorausgesetzt, daß zum Zeitpunkt der Empfängnis ein »Feinkörper« (*sūkṣmaśarīra, liṅgaśarīra*) in den Mutterleib eingeht. Nach Auffassung des Sāṃkhya kann der unwandelbare, gänzlich untätige reine Geist (*puruṣa*) keineswegs Träger des Karma sein und von einem physischen Organismus zum anderen »wandern«. Diese Rolle bleibt dem unsichtbaren, physisch nicht greifbaren Feinkörper vorbehalten, der aus den subtilen Elementen (*tanmātra*) und den psychischen Evoluten (*buddhi, ahaṃkāra, manas*) besteht. Nach dem Zeugungsakt, so erklärt Gauḍapāda, vermischt sich der Samen des Vaters mit dem Blut der Mutter, und diese Mischung bildet eine Anhäufung (*upacaya*) von grobstofflichen Bestandteilen, die sich um den Feinkörper herum ablagert. Der Feinkörper, der nicht etwa in Gestalt des väterlichen Samens, sondern als ein zusätzlicher Faktor in den Mutterleib gelangt ist, wächst und schwillt durch die Aufnahme von Nahrungssäften, die aus dem, was die Mutter ißt und trinkt, stammen und die ihm durch die Nabelschnur vermittelt werden. Auf diese Weise wird der Feinkörper mit Bestandteilen der physischen Elemente Erde, Wasser usw. kombiniert, und um ihn herum baut sich ein grobstoffliches Gebilde auf, das aus Blut, Fleisch, Sehnen, Knochen usw. besteht. Dieses Gebilde nimmt, nachdem es eine Reihe von embryonalen Entwicklungsstufen durchlaufen hat, schließlich menschliche Gestalt an und kommt, »mit allen Gliedern versehen«, aus dem Leibe der Mutter heraus.

In unseren bisherigen, sehr kurzen und selektiven Bemerkungen ging es um die Rolle von Karma und Wiedergeburt in der indischen Embryologie. Wie wirkt sich nun die

Karmalehre in der medizinischen Theorie und Praxis im engeren Sinne aus? Und wie verträgt sich diese Lehre, die davon ausgeht, daß Krankheiten und Schmerzen verdiente Strafen für frühere Verfehlungen sind, mit den Bemühungen der Ärzte, durch medizinische Maßnahmen der Diagnose und Therapie Krankheiten zu heilen oder zumindest zu lindern?

Die Carakasaṃhitā, an die wir uns vor allem halten, zeigt sich auch bei der Behandlung dieser und ähnlicher Fragen eklektisch und kompromißbereit. Obwohl die fundamentale Macht des Karma nirgendwo bezweifelt wird, wird andererseits stets vorausgesetzt, daß die Wirksamkeit der medizinischen Praxis dadurch keineswegs aufgehoben und nicht einmal ernsthaft gefährdet ist. Sorgfältige Diagnose und kompetente Therapie sind nicht von vornherein irrelevant. Sie können durchaus dazu beitragen, ein vom Karma verursachtes, als Strafe für frühere Taten zu verstehendes Krankheitsgeschehen zu neutralisieren oder zum Besseren zu wenden. Das Karma versieht uns sozusagen mit einem aus früheren Existenzen stammenden Krankheits- bzw. Gesundheitspotential, das sich normalerweise und ohne Einwirkung zusätzlicher kausaler Faktoren in Form bestimmter Krankheiten manifestieren würde, das aber durch die Lebensweise sowie durch therapeutische Maßnahmen und religiöse Zeremonien durchaus beeinflußt werden kann. Die Vorgabe des Karma entspricht hier in gewisser Hinsicht einem ererbten genetischen Code, der uns für vieles im Leben, namentlich auch für Krankheiten, prädisponiert, aber doch keineswegs den Zeitpunkt und Verlauf von Erkrankungen von vornherein festlegt (vgl. auch Dasgupta II, 403ff.).

Ähnlich steht es mit dem Verhältnis von Karma und Lebenslänge. Caraka ist hier grundsätzlich im Einklang mit der Auffassung, die wir u.a. im Yoga und bei den Jainas

fanden. Das Wort *āyus*, das im Yogasūtra II, 13 eine der Hauptfolgen des Karma bezeichnet, hat zwar gewiß mit der Länge des Lebens zu tun. Dies bedeutet aber nicht, daß das Karma den Eintritt des Todes in chronologisch präziser Weise vorherbestimmt. Āyus ist vielmehr so etwas wie ein Lebensquantum, das zwar eine bestimmte Lebensspanne erwarten läßt, jedoch keineswegs die Möglichkeit ausschließt, diese Spanne innerhalb bestimmter Grenzen zu beeinflussen, d.h. zu verlängern und zu verkürzen. Dies ist ganz im Sinne Carakas: Wenn die Festlegung der Lebenszeit durch das Karma ein gänzlich striktes und unabänderliches Gesetz wäre, dann wären, so erklärt er, medizinische Bemühungen, aber auch Sühnezeremonien usw. von vornherein zum Scheitern verurteilt (III, 2, 27ff; 36). In diesem Zusammenhang finden sich auch einige grundsätzliche Überlegungen über den Unterschied und das Zusammenwirken von *daiva* und *puruṣakāra*, der aus früheren Leben auf uns gekommenen, schicksalhaften Macht des Karma und der Möglichkeit menschlicher Initiative und freier Entscheidung im gegenwärtigen Leben. Dies ist bekanntlich ein Zentralproblem der Karmalehre, das in den verschiedenen Traditionen mehr oder weniger explizit hervortritt. Caraka definiert Daiva als das von einer Person in früheren Verkörperungen hervorgebrachte Karma (*ātmakṛtaṃ karma paurvadaihikam*) und Puruṣakāra als »das, was hier (in diesem Leben) getan wird« (*kriyate yad iha*; III, 3, 30). Zu philosophischen Reflexionen über das Problem der Freiheit kommt es jedoch nicht. Die Frage, in welchem Maße das, was wir in diesem gegenwärtigen Leben tun oder zu tun meinen, seinerseits unter dem Einfluß des Karma steht, wird nicht gestellt. Der Kontext des zitierten Abschnitts ist im übrigen keineswegs philosophisch oder wissenschaftlich, sondern eher mythisch. Es geht hier z.B. um schädliche Winde, um Na-

turphänomene, die auf schuldhaftes menschliches Verhalten (*adharma*) zurückzuführen sind, aber auch um die Auswirkungen göttlichen Zornes.

Die Faktoren, die neben dem Karma oder im Bunde mit ihm Krankheiten verursachen und beeinflussen können, sind teils subjektiver, teils objektiver Art. Durch Fehlverhalten und Fehlurteile (*prajñāparādha*) schaden wir uns selbst. Äußere Gegebenheiten, etwa Witterungsverhältnisse, Kriege, die Ungunst des gegenwärtigen Zeitalters (des Kaliyuga), der Einfluß der drei Grundfaktoren (*guṇa*) der Urmaterie tragen ihrerseits zum Krankheitsgeschehen bei. Freilich können manche dieser Faktoren ihrerseits wiederum vom Karma geprägt sein. Dies gilt nicht nur für die Schwäche unseres Urteilsvermögens, sondern auch für scheinbar äußere Umstände, etwa Dürrekatastrophen oder andere extreme Wetterverhältnisse, Verunreinigungen der Luft und des Wassers, Kriege und Epidemien. Solche Ereignisse können nach Meinung der Carakasaṃhitā durchaus auf schlechtes Karma zurückzuführen sein (Krishan 1997, 383; Weiss 1980, 113f.). Da dadurch jeweils eine Vielzahl von Lebewesen betroffen ist, könnte man daran denken, hier von »kollektivem Karma« zu sprechen, das im neueren indischen Denken nicht selten beschworen wird. Im Einklang mit den Grundannahmen der traditionellen Karmalehre dürfte es aber vorsichtiger sein, von koordiniertem oder kombiniertem Individualkarma zu reden. Den Versuch einer begrifflichen Klärung hierzu dürfen wir von der eklektischen und teilweise mythisch orientierten Carakasaṃhitā nicht erwarten.

Obwohl die Carakasaṃhitā das Karma als Krankheitsursache grundsätzlich akzeptiert, bietet sie uns doch keine detaillierten Listen, in denen bestimmte Krankheiten als Folge spezifischer sittlich-religiöser Verfehlungen ausgelegt werden. Solche Listen finden wir in manchen späteren

quasi-medizinischen Werken, insbesondere im schon genannten Madanamahārṇava (14. Jh.). Weniger umfassende Listen dieser Art waren uns schon in den Dharmaśāstras und im Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa begegnet. In der älteren medizinischen Literatur besteht die Tendenz, sich vor allem dann auf das Karma zu berufen, wenn man es mit Krankheiten zu tun hat, die einen ungewöhnlichen oder überraschenden Verlauf nehmen und allen Heilungsversuchen gegenüber resistent sind, also mit Fällen, die nicht in das reguläre medizinische und physiologische Bild passen. Allgemein wird vorausgesetzt, daß das Karma nur eine unter anderen möglichen Krankheitsursachen ist und nicht für das Kranksein schlechthin verantwortlich gemacht werden kann. Diese Auffassung fanden wir bereits in einigen alten Texten des Theravāda-Buddhismus (siehe Kapitel 4).

In der späteren Entwicklung der indischen medizinischen Tradition ist die Bereitschaft, Krankheiten auf das Karma zurückzuführen, deutlich gewachsen. Die empirischen und rationalen Tendenzen der klassischen indischen Medizin sind dadurch zunehmend überlagert worden. Der Bereich der Krankheiten, die als karmische Strafen gelten, wird mehr und mehr ausgedehnt und der empirischen Ursachenforschung entzogen. Denn das Karma ist per definitionem »unsichtbar« (*adṛṣṭa*), nicht an die Regelmäßigkeit normaler und natürlicher Abläufe gebunden und niemals voll objektivierbar und berechenbar. Die wachsende Bedeutung des Karma im Āyurveda und die zunehmende Distanzierung von empirischer Ursachenforschung wird deutlich, wenn man den Grundtext der Carakasaṃhitā mit dem Kommentar des Cakrapāṇidatta (11. Jh.), dem ältesten erhaltenen Kommentar, vergleicht. Cakrapāṇidatta hat auch die beiden anderen »Altmeister« des Āyurveda, Suśruta und Vāgbhaṭa, kommentiert.

Wichtiger noch ist die Rolle von Karma und Wiedergeburt in der tantrischen Medizin, die namentlich in Tibet ausgebildet wurde und als eine Art von »Reinkarnationstherapie« bezeichnet werden kann.

An dieser Stelle ist wiederum an die Rolle des Karma (bzw. des »Unsichtbaren«, *adṛṣṭa*) im Vaiśeṣika-System zu erinnern. Das Vaiśeṣika ist, wie wir gesehen haben, das am stärksten naturphilosophisch und kosmologisch geprägte System der hinduistischen Philosophie. Zumindest im alten Vaiśeṣika besteht ein wesentliches Anliegen darin, die natürliche, physische Welt nach ihren Grundbestandteilen zu klassifizieren und die wichtigsten in ihr vorkommenden Phänomene und Vorgänge zu erfassen und zu erklären. In diesem Rahmen hat der Begriff des »Unsichtbaren« oder Adṛṣṭa die Aufgabe, auffällige oder irreguläre Vorkommnisse in der Natur, für die sich eine andere Erklärung nicht finden läßt, verständlich zu machen. Es geht dabei vor allem um Bewegungen physischer Art, etwa die Bewegung von Gegenständen in magnetischen Prozessen, das Wehen des Windes, ungewöhnliche Bewegungen der Erde, die Aufwärtsbewegung von Flammen oder die Zirkulation von Flüssigkeiten in Bäumen. Dabei ist zunächst keine Rede davon, daß hier die Folgen früherer Taten im Spiel sind und daß das »Unsichtbare« im Sinne karmischer Vergeltungskausalität zu verstehen ist.

In der weiteren Entwicklung wird das Adṛṣṭa jedoch eindeutig mit dem Karma identifiziert und erscheint als ein universaler kausaler Faktor, der in allen Prozessen des Lebens und Erlebens und potentiell auch in der physischen Welt gegenwärtig ist. Der Kosmos und zumal die belebte Welt werden durch diese Radikalisierung und Universalisierung im Begriff des »Unsichtbaren« mehr und mehr im Sinne des Saṃsāra, als Vehikel der Tatvergeltung, ausge-

legt. Die »natürliche« Kausalität wird der Vergeltungskausalität letztlich untergeordnet. Das Karma kann jederzeit in das Weltgeschehen und die ihm eigenen regulären kausalen Abläufe eingreifen. Es ist leicht einzusehen, daß sich das empirisch-wissenschaftliche Potential des alten Vaiśeṣika unter diesen Umständen kaum entfalten konnte.

Wir wenden uns jetzt einer weiteren, im indischen Kulturkreis sehr wichtigen traditionellen »Wissenschaft« (*vidyā*) zu, der »Astralwissenschaft« oder »Sternenkunde« (*jyotiṣa*), die die Astrologie und Astronomie umfaßt und bereits unter den vedischen Hilfswissenschaften (*vedāṅga*) genannt wird. Welche Rolle spielt das Karma in diesem Zusammenhang? Wie verhält sich die kausale Wirkkraft früherer Taten zur Macht der Gestirne und ihrer Konstellationen, von der die Astrologie ausgeht? Hier besteht ein Potential für Spannungen und Konflikte, das früher oder später akut werden und nach Ausgleich verlangen mußte. Die Karmalehre und die Astrologie waren gleichermaßen verbreitete und machtvolle Prämissen des traditionellen indischen Denkens. Was also bestimmt das Schicksal der Lebewesen, namentlich der Menschen – das Karma oder die Macht der Gestirne? Und welche Möglichkeiten des Ausgleichs und der Konkordanz sind hier gegeben?

Weite Verbreitung hat die folgende Form der Versöhnung von Karmalehre und Astrologie gefunden: Die Gestirne, namentlich die Planeten, manifestieren unseren jeweiligen karmischen Status und geben Auskunft über unser Schicksal und unsere Zukunft; sie zeigen die Last unserer früheren Taten und die voraussichtlich zu erwartende Tatvergeltung für uns an. Die himmlischen Konstellationen sind also nicht Wirkursachen, sondern nur Erkenntnisgründe für das, was uns in der Zukunft erwartet. Nur mit Hilfe der Sterne bzw. der Sterndeutung können wir

Einblick in das Erbe unser früheren, in der Regel in früheren Existenzen begangenen Taten erhalten. Die günstigen oder ungünstigen astrologischen Bedingungen, unter denen wir geboren werden, reflektieren und manifestieren das gute und schlechte Karma, das unseren Lebensweg bestimmen und begleiten wird. Die Lehrtradition der Astrologie, so erklärt ein relativ alter Text, das Vṛddhayavanajātaka, beleuchte und manifestiere das sonst unsichtbare Karma ebenso, wie eine Lampe Gegenstände in der Dunkelheit sichtbar mache. Ähnlich äußern sich zahlreiche andere Autoren aus älterer und neuerer Zeit, darunter Varāhamihira (6. Jh.), Verfasser der astrologischen Standardwerke Bṛhajjātaka und Laghujātaka. Auch unter den gegenwärtig in Indien praktizierenden Astrologen hat diese Ansicht zahlreiche Anhänger.

Es kann aber kaum bezweifelt werden, daß dies nicht immer und nicht bei allen Lehrern oder Praktikern der Astrologie so gewesen ist. Es gab, insbesondere in älterer Zeit, auch den Glauben an eine selbständige, schicksalsbestimmende Macht der Gestirne, eine Macht, die keineswegs auf das Karma reduziert werden kann. Es ist ja auch daran zu erinnern, daß die frühe indische Astrologie in signifikantem Maße von griechischen und babylonischen astrologischen Traditionen beeinflußt war, in denen das Karma überhaupt keine Rolle spielte. Aussagen in der Literatur, die den Gestirnen eine direkte und eigenständige Wirkkraft zuschrieben, sind dementsprechend nicht selten. So erklärt z.B. Yājñavalkya I, 308, daß der Aufstieg und Fall von Herrschern von den Planeten abhänge; vom Karma ist dabei keine Rede. Himmelskörper, so meint auch Yavaneśvara, wohl ein in Indien ansässiger Grieche, sind rein als solche, ohne Beteiligung des Karma, schicksalsbestimmende Mächte. Freilich werden sie nicht selten geradezu personifiziert, und man nimmt an, daß sie durch

gewisse Verhaltensweisen und Vorkehrungen derer, die sich mit ihnen auskennen (d.h. vor allem der Astrologen selbst), beeinflußt und sozusagen milde gestimmt werden können. Der Astrologe Varāhamihira erklärt in seinem enzyklopädischen Werk Bṛhatsaṃhitā (II, 30), daß die Astrologie ihre Anhänger davor bewahrt, in die Hölle zu geraten. Planeten und andere himmlische Gebilde und Konstellationen werden hier und in anderen Texten für kollektives Unheil und Katastrophen, die größere Regionen erfassen, verantwortlich gemacht (Krishan 1997, 74).

Diese den Gestirnen zugeschriebene Wirkkraft wird nun zunehmend auf die Vergeltungskausalität, auf die Macht unser eigenen früheren Taten zurückgeführt. Die Astrologie ist in gewissem Maße mit der Karmalehre versöhnt. Sie wahrt ihren Anspruch, sonst nicht verfügbare Ausblicke in die Zukunft zu eröffnen. Aber ihre Eigenständigkeit ist eingeschränkt. Auch hier zeigt sich, wie die Karmalehre im Verlauf der indischen Geschichte zunehmend an Bedeutung gewinnt und wachsenden Einfluß auf das Denken und Weltverständnis nimmt. Wir hatten ja bereits bemerkt, wie ältere Konzeptionen kosmischer Mächte, z.B. Daiva (»Schicksal«) und Kāla (»Zeit«), später mit der Lehre vom Karma koordiniert bzw. ihr untergeordnet werden: Wir sind letztlich selbst verantwortlich für das, was uns zunächst als blindes, von außen auferlegtes Schicksal erscheint. Die Astrologen, die nicht selten als »Kenner des Schicksals« (*daivajña, daivacintaka*) bezeichnet werden, klären uns sozusagen über unser selbstgeschaffenes Schicksal auf, über etwas, das wir uns selbst angetan haben. Die Art, in der hier Kosmos und individuelles Handeln miteinander verwoben werden, mag uns sonderbar und schwer verständlich erscheinen. Wir sollten aber nicht vergessen, daß der Glaube an tiefgreifende Korrespondenzen von Mikrokosmos und Makrokosmos,

von menschlichem Handeln und der Beschaffenheit der Welt im indischen Denken seit alter Zeit eine wichtige Rolle gespielt hat (vgl. zu diesem Abschnitt Krishan 1997, 267–282).

Zum Abschluß unserer kurzen und selektiven Beobachtungen über die Erklärungsfunktion des Karma sei noch einmal an einige grundsätzliche Befunde erinnert: Karmisches »Erklären« ist in vielen Fällen als ein Rechtfertigen zu verstehen und ist direkt oder indirekt mit dem Motiv der Theodizee oder Kosmodizee verknüpft. Es bezieht sich vor allem auf den Bereich des Lebens und Erlebens, d.h. auf Zustände und Ereignisse, die nützlich oder schädlich, angenehm oder unangenehm sind und als Lohn oder Strafe ausgelegt werden können. Karmisches Erklären steht jedoch nicht immer unter dem Gesichtspunkt von Lohn und Strafe. Das Karma kann auch dann als Erklärungsgrund beschworen werden, wenn sich eine andere, empirisch zugängliche Erklärung nicht finden läßt. Dieser Aspekt karmischen Erklärens wird im Vaiśeṣika ausdrücklich hervorgehoben; Beispiele finden sich auch in anderen Bereichen, nicht zuletzt im Āyurveda. Freilich kann auch hier kaum von wissenschaftlichem Erklären die Rede sein; eher haben wir es mit einem Rückzug aus der Empirie zu tun.

Im allgemeinen Rückblick dürfen wir sagen, daß die Ausbreitung und Konsolidierung der Karma- und Wiedergeburtslehre im indischen Denken die Entfaltung empirisch orientierter Wissenschaften, namentlich der Naturwissenschaften, nicht gefördert hat. Sobald das Karma oder das »Unsichtbare« (*adṛṣṭa*) als legitimer Erklärungsgrund akzeptiert ist, kann von konsequenter empirisch-wissenschaftlicher Erkenntnisbemühung kaum noch die Rede sein. Das Karma bietet stets einen bequemen Ausweg, wenn die Suche nach empirisch feststellbaren Erklä-

rungsgründen sich als schwierig oder scheinbar aussichtslos erweist. Die Entwicklungen im Āyurveda und in der Naturphilosophie des Vaiśeṣika illustrieren diese Tendenz. Gewiß, das Karma wird, zusammen mit der Wiedergeburt, herangezogen, um gewisse Befunde in der natürlichen, faktischen Welt zu »erklären«. Aber es wird doch niemals im Sinne einer verifizierbaren oder falsifizierbaren Hypothese eingesetzt. Experimente oder auch systematische Fallstudien hierzu gibt es nicht. Von einem »wissenschaftlichen Erklären« kann also, wie gesagt, keine Rede sein. Die philosophischen Argumente, die im Āyurveda ebenso wie im Nyāya und Vaiśeṣika für die Wiedergeburt angeführt werden, können daran nichts ändern (vgl. Filliozat 1993).

Ist das nur ein historischer Befund? Haben die Inder lediglich de facto versäumt, das wissenschaftliche Potential der Karmalehre zu realisieren? Gibt es ein solches Potential? Könnte es unserer modernen, von der Wissenschaft geprägten Zeit vorbehalten sein, es klar zu erfassen und zu realisieren? Oder könnte die Karmalehre ein Paradigma für ein genuin modernes Weltverständnis bieten, das mit der Wissenschaft voll vereinbar ist und doch zugleich ihre Grenzen aufzuzeigen und zu überschreiten vermag?

Die Ansicht, daß in der Karmalehre Religion und Wissenschaft zusammenkommen, ist mit besonderer Entschiedenheit von der Theosophischen Gesellschaft vertreten worden. Aber auch bei anderen, weniger spekulativen Autoren ist nicht selten von der Wissenschaftlichkeit der Karma- und Wiedergeburtslehre die Rede. Sie erheben den Anspruch, daß es sich hier nicht um eine genuin religiöse Begriffsbildung handle, sondern um eine Lehre, die eher mit den Keplerschen Gesetzen oder dem Gesetz von der Erhaltung der Energie zu vergleichen sei als mit der Idee der göttlichen Vorsehung. Bei den neuhinduistischen

Autoren, die solche oder ähnliche Ansichten vertreten, ist in der Regel die apologetische Absicht unverkennbar. Aber auch ein westlicher und der neuhinduistischen Apologetik kaum verdächtiger Interpret wie Karl H. Potter besteht darauf, daß Karma und Wiedergeburt durchaus im Sinne einer wissenschaftlichen Theorie, als ein »Komplex von Hypothesen« (»connected set of hypotheses«), zu verstehen seien (Potter 1987, 139ff; 1980, 259f.). Die Hypothesen, die in der Theorie miteinander verknüpft sind, gelten dabei als prinzipiell überprüfbar. Potter behauptet zwar nicht, daß systematische Tests und Experimente dieser Art tatsächlich durchgeführt wurden, aber er hält doch daran fest, daß das Verständnis der Karma- und Wiedergeburtslehre bei den indischen Theoretikern grundsätzlich dasselbe gewesen sei wie das Verständnis wissenschaftlicher (vor allem naturwissenschaftlicher) Theorien bei modernen Wissenschaftstheoretikern oder theoretisierenden Wissenschaftlern. Wie sind derartige Deutungen zu bewerten?

Zunächst einmal müssen wir in diesem Zusammenhang deutlicher und expliziter als Potter zwischen Wiedergeburt und Karma unterscheiden. Bei der Wiedergeburt handelt es sich um etwas, das in der uns zugänglichen, uns umgebenden, von der Wissenschaft zu erforschenden Welt tatsächlich der Fall sein könnte, ohne daß davon das grundsätzliche Gefüge dieser Welt und ihre grundsätzliche Zugänglichkeit für die Wissenschaft betroffen wären. Es ist eine die faktische Beschaffenheit der Welt und des Lebens betreffende Annahme, von der nicht eo ipso auszuschließen ist, daß sie durch systematische Forschung bestätigt oder zumindest wahrscheinlich gemacht werden kann. Man mag die von Ian Stevenson und anderen durchgeführten Versuche, die Reinkarnation durch empirische Fallstudien plausibel zu machen, problematisch finden

(Stevenson, 1975–1983). Das berechtigt uns jedoch nicht, ihnen jede Legitimität und »Wissenschaftlichkeit« a priori abzusprechen. Anders steht es, wenn wir nach der Verträglichkeit von wissenschaftlicher Forschung und Karma im strikten Sinne von Vergeltungskausalität fragen.

Wir können zwar nicht vorhersagen, wie sich die Wissenschaft und der Wissenschaftsbegriff entwickeln werden und welche grundsätzlichen Paradigmenwechsel die Zukunft für uns bereithalten mag. Einstweilen dürfen wir getrost sagen, daß das Karma kein der Forschung zugänglicher, kein durch die Wissenschaft feststellbarer Gegenstand ist und daß die Karmalehre keine wissenschaftliche Theorie ist. Die Annahme der Vergeltungskausalität ist mit der grundsätzlichen Orientierung dessen, was heute Wissenschaft heißt, kaum verträglich. Dies bedeutet natürlich nicht, daß ein Forscher nicht außerhalb seiner wissenschaftlichen Tätigkeit von der Existenz und Wirksamkeit des Karma überzeugt sein könnte. Er sollte jedoch die beiden Bereiche auseinanderhalten. Karma als Vergeltungskausalität, als etwas, das straft und belohnt, ist von Normen und Werten nicht zu trennen. Einer wissenschaftlichen Methodik, die ihrem Anspruch und ihrer Programmatik entsprechend wertfrei und objektiv ist und auf theoretische und technische Beherrschung zielt, dürfte es insofern prinzipiell entzogen sein. Es ist der »natürlichen«, von der Wissenschaft feststellbaren Kausalität nicht unterworfen; es kann in »natürliche«, objektiv verfügbare Regelmäßigkeiten eingreifen und jederzeit die vom Wissenschaftler gesuchten Gesetze unterlaufen. Es kann auch in die Arbeit des Forschers selbst eingreifen, kann den Sinn und Erfolg seiner Bemühungen fördern oder vereiteln. Eine vom Karma beherrschte, als Saṃsāra ausgelegte Welt wäre für die wissenschaftliche Forschung nicht verfügbar; sie wäre unberechenbar und nicht objek-

tivierbar. Andererseits läßt das Weltbild (vielleicht auch Weltkonstrukt) der modernen Wissenschaft keinen Platz für das Karma.

Es gibt jedoch innerhalb der Karma- und Wiedergeburtslehre (oder zumindest in unmittelbarem Zusammenhang mit ihr) auch andere Modi und Aspekte des kausalen Erklärens, die nicht auf Vergeltungskausalität hinauslaufen. Wir haben darauf im Verlauf unserer Darstellung bereits mehrfach anhand von Beispielen hingewiesen. Nyāya und Yoga, so haben wir gesehen, erklären die Fähigkeiten und Instinkte, über die ein Lebewesen bereits unmittelbar nach der Geburt verfügt, aus den Erfahrungen, die es in früheren Existenzen gemacht hat und die als psychische Dispositionen oder Eindrücke (*saṃskāra, vāsanā*) im Unbewußten abgelagert sind. Der kausale Prozeß, der hier postuliert wird, ist offensichtlich nicht im Sinne vergeltender, sondern regulärer und linearer Kausalität zu verstehen. Die Darstellung bewegt sich im Bereich des Faktischen und vermeidet moralische Wertungen. Begriffe wie »gut« und »böse« oder »Lohn« und »Strafe« haben hier keinen Platz.

Das Bild ist jedoch keineswegs immer so klar. Es gibt auch kausale Erklärungen, in denen sehr wohl von »gut« (*sādhu, puṇya*) und »böse« (*pāpa*) die Rede ist und die dennoch nicht im üblichen Sinn von Vergeltungskausalität zu verstehen sind. Hier scheint es nicht primär darum zu gehen, daß gute oder böse Taten durch angenehme oder unangenehme, positive oder negative Erlebnisse und Befindlichkeiten belohnt bzw. bestraft werden, sondern darum, daß das handelnde Subjekt durch seine Handlungen und Entscheidungen sein eigenes Wesen, seinen Charakter prägt und gestaltet. Der gleichsam gerichtliche Aspekt der Wiedergeburt tritt hier zurück; statt dessen geht es darum,

wie die moralische Qualität des Handelns in diesem Leben den charakterlichen Status des Handelnden in einem künftigen Leben bestimmt. Schon einige Stellen in den alten Upaniṣaden scheinen eine derartige Deutung zumindest zuzulassen. Besonders ergiebig ist die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (siehe Kapitel 2): »Gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses« (*puṇyo vai puṇyena karmaṇā bhavati, pāpaḥ pāpena*). »Wer Gutes tut, wird (nach dem Tode) gut; wer Schlechtes tut, wird schlecht« (*sādhukārī sādhur bhavati, pāpakārī pāpo bhavati*). Die genaue Bedeutung solcher und ähnlicher Stellen läßt sich wohl kaum definitiv feststellen. Paul Deussens apodiktische Behauptung, daß hier »die große, von Geburt an vorhandene, moralische Verschiedenheit der Charaktere« erklärt werde und daß damit »das Motiv, welches dem Dogma der Seelenwanderung zugrunde liegt, klar ausgesprochen« sei (AGPh I/2, 297), ist gewiß problematisch. Deussen dürfte von Arthur Schopenhauer inspiriert sein, der das Karma geradezu als »empirischen Charakter« erklärt (Briefe II, ed. Deussen XV, 469). Trotzdem scheint sich hier eine wichtige Seitenlinie der Karmalehre anzudeuten, die auch in der folgenden Entwicklung ihre Bedeutung hat, mag sie auch von der Idee der Vergeltungskausalität weitgehend überschattet und nicht immer leicht zu identifizieren sein.

Um dieser Thematik nachzuspüren, darf man sich nicht ausschließlich und nicht einmal primär an den Begriff des Karma selbst halten. Wichtig ist hier vor allem der Begriff der Leidenschaften oder Befleckungen (*kleśa* oder auch *doṣa*; *kaṣāya* bei den Jainas). Der Begriff Kleśa, der in den älteren Upaniṣaden noch keine Rolle spielt, ist insbesondere im Buddhismus sowie im Yoga ausgeprägt. Vom Karma können die »Befleckungen« (vor allem Verblendung, Gier und Haß) zwar unterschieden, jedoch nicht getrennt werden. Sie sind die Wurzeln desjenigen Han-

delns, das uns an den Saṃsāra bindet und in immer neue Wiedergeburten verstrickt; das Handeln wiederum nährt und prägt die Leidenschaften oder Befleckungen. Es handelt sich hier um negative charakterliche Beschaffenheiten, für die wir selbst verantwortlich sind, die wir uns selbst zugefügt haben, die wir durch schlechtes oder falsches Handeln verstärken und durch gutes und richtiges inneres und äußeres Handeln zu schwächen und ins Positive zu wenden vermögen. Die hier wirksame, psychische und charakterliche Selbstaffektion und Selbstgestaltung ist vom Wirken der Vergeltungskausalität und ihren legalistischen Implikationen offenkundig verschieden. Die Dispositionen (*saṃskāra* usw.), die wir uns auf diese Weise aneignen, sollten nicht mit den »Früchten« (*phala*) karmischer Vergeltung verwechselt werden.

Es gibt auch Stellen, die eine ganz spezielle ursächliche Beziehung zwischen dem Karma (einschließlich der Kleśas) und den Charakteranlagen eines Menschen postulieren und davon ausgehen, daß diese, im Gegensatz zu anderen persönlichen Merkmalen, nur durch das Karma zu erklären seien. So sagt z.B. der große buddhistische Kommentator Buddhaghosa (siehe Kapitel 6), daß die zuweilen eklatanten charakterlichen Unterschiede bei Geschwistern, sogar bei Zwillingen, auf das Karma zurückzuführen seien, während andere, gemeinsame Merkmale auch durch die Abstammung von denselben Eltern erklärt werden können. An anderer Stelle wird die individuelle Besonderheit von Charakteranlagen auf unterschiedliche Kombinationen der Wurzeln des Handelns, d.h. der Kleśas und ihrer positiven Gegenstücke, zurückgeführt. Den Hinweis auf charakterliche Unterschiede und ihre besondere Beziehung zu Karma und Wiedergeburt finden wir auch in anderen buddhistischen Texten, z.B. in Āryaśūras Jātakamālā (29, 8ff.).

Für manche neueren indischen und buddhistischen Denker und zumal auch bei westlichen Interpreten der Karmalehre hat die Verbindung von Karma und Charakterformung zentrale Bedeutung. Andererseits treten die Konzeptionen der karmischen Vergeltung und des Aufstiegs oder Abstiegs im Saṃsāra hier zurück. Wir werden darauf zurückkommen (siehe Kapitel 9).

8. Karma, Erlösung und Erlösungsstreben

Die Karma- und Wiedergeburtslehre verheißt zukünftige Vergeltung für unser gegenwärtiges Handeln, und sie erklärt gegenwärtige Lebensumstände als Vergeltung für vergangenes Handeln. Diese beiden Grundfunktionen des Karma haben ihre Bedeutung innerhalb der Welt, und sie beschreiben die Grundbedingungen unseres Daseins in ihr. Sie postulieren eine Welt, in der Gerechtigkeit herrscht und in der es keinen endgültigen Tod gibt. Trotzdem ist diese Welt, mitsamt der Unsterblichkeit, die sie uns bietet, zutiefst unzulänglich. Die Existenz in ihr, ja geradezu ihre eigene Existenz, ist Saṃsāra, zielloses Durchlaufen verschiedener Lebensformen, Einbindung in kosmische Zyklen, Dasein im Modus der Wiederholung. Die Unsterblichkeit selbst ist zugleich Auslieferung an den Tod, endlose Wiederholung des Sterbens. Dies verweist uns an die dritte und im philosophischen Denken zentrale Funktion der Lehre von Karma und Wiedergeburt, die wir am Beginn des vorhergehenden Kapitels folgendermaßen beschrieben haben: »Sie reflektiert und artikuliert ein fundamentales Ungenügen an der Conditio humana und dem weltlichen, zeitlichen Existieren überhaupt, und sie bietet den Hintergrund bzw. Ausgangspunkt für das Ideal der absoluten Befreiung (*mokṣa*, *nirvāṇa* usw.) und für ein radikales Erlösungsstreben.«

Wie wir in unserem Kapitel über die Frühgeschichte der Karmalehre gesehen haben, kommt der Begriff des Saṃsāra in den vedischen und altupaniṣadischen Texten überhaupt nicht vor. Er tritt erst in den mittleren Upaniṣaden und namentlich in den alten Texten der Buddhisten

und Jainas hervor. Auch der Begriff des Leidens (*duḥkha*), der unter den »edlen Wahrheiten« des Buddha an erster Stelle erscheint, spielt in der älteren vedisch-upaniṣadischen Literatur noch keine Rolle, mag es auch manchen Hinweis auf die leidhaften und bedrückenden Aspekte unserer weltlichen Existenz geben. Intensive Abneigung gegen zyklisches Existieren, insbesondere die Furcht vor dem »Wiedertod« (*punarmṛtyu*), tritt bereits in den ritualistischen Brāhmaṇa-Texten hervor. Exemplifiziert fanden wir diese Tendenz auch in der Gegenüberstellung des zyklischen »Väterweges« mit dem über alle Zyklen und Wiederholungen hinausführenden »Götterweg« (siehe Kapitel 2). Wie im Buddhismus, so gewinnt der Begriff des Leidens (*duḥkha*) auch in den »orthodoxen« philosophischen Schulen des Hinduismus zentrale und motivierende Bedeutung. Dies gilt für Nyāya und Vaiśeṣika ebenso wie für Sāṃkhya, Yoga und Vedānta. Eine gewisse Ausnahme bildet die Mīmāṃsā.

Die folgenden Worte legt Śaṅkara einem Vedānta-Schüler, der dem »Ozean des Saṃsāra« (*saṃsārasāgara*) entkommen möchte, in den Mund: »So weile ich im anfanglosen Saṃsāra, in den Reichen der Götter, der Menschen, der Tiere und der Höllen, gebe den kraft früherer Werke (*karman*) jeweils angenommenen Körper immer wieder auf, um immer wieder einen anderen, neuen anzunehmen, werde in dem ununterbrochenen Kreislauf von Geburt und Tod wie in einem Brunnenschöpfrad von meinem Karman umgetrieben und bin nun im Ablauf dieses Geschehens in diesen Körper gekommen, wo ich dessen überdrüssig geworden bin, daß ich derart im Rade des Saṃsāra (*saṃsāracakra*) umgetrieben werde ...« (Hacker 1949, 16). Diese Worte sind exemplarisch für die in den orthodoxen hinduistischen Systemen vorherrschende Einstellung zur Welt und zum weltlichen Leben. Wir soll-

ten jedoch nicht vergessen, daß sie keineswegs für die indische Tradition insgesamt gelten. Von einer generellen Weltmüdigkeit kann keine Rede sein. Die von den philosophischen Schulen vertretene *nivṛtti*, die Abwendung vom weltlichen Leben und Handeln, hat überhaupt nur Sinn vor dem Hintergrund der *pravṛtti*, des die Gesellschaft beherrschenden, ja geradezu konstituierenden, aktiven Lebens. Aber auch die philosophischen Traditionen selbst bieten kein einheitliches Bild der Weltentsagung und des Erlösungsstrebens. Es gibt mancherlei Abstufungen. Es gibt Versuche, den Begriff der Nivṛtti abzuwerten und umzudeuten. Und es gibt, namentlich im Tantrismus, die Tendenz, die Erlösung nicht außerhalb des weltlichen Lebens, sondern in der Welt selbst, in einer neuen Einstellung zu ihr zu suchen.

Der Saṃsāra, der Kreislauf der Wiedergeburten, ist der Ausgangspunkt und die Basis des Erlösungsstrebens. Das in ihm diagnostizierte Leiden und Ungenügen begründet den Sinn und die Notwendigkeit der Suche nach einem Ausweg, nach endgültiger Befreiung. Dies ist besonders deutlich im Schema der »vier edlen Wahrheiten« des Buddhismus; es gilt aber auch für die Mehrheit der hinduistischen Systeme. Wie der Arzt nach den Ursachen der von ihm diagnostizierten Krankheiten fragen muß, so muß der Analytiker des Leidens und der Wiedergeburt versuchen, deren Bedingungen und Ursachen zu identifizieren. Wie wir in den vorangegangenen Kapiteln gesehen haben, gibt es eine Reihe von Antworten und Lösungsversuchen, die in manchen Einzelheiten voneinander abweichen, aber zugleich grundsätzliche Übereinstimmungen aufweisen und sich zumindest in einige wenige Grundtypen einteilen lassen.

Das von der Karmalehre grundsätzlich vorausgesetzte Postulat kosmischer Gerechtigkeit impliziert, daß in ge-

wissem Sinne das Karma selbst der Grund für die Wiedergeburt ist. Die Wiedergeburt ist nötig, damit Taten nicht ungesühnt bleiben. Die Folgen unserer Taten können in *einem* Leben nicht abgegolten werden; das Postulat der Gerechtigkeit bliebe unerfüllt. Das Karma fungiert hier offenkundig als Finalursache; die Wiedergeburt dient dem Zweck karmischer Gerechtigkeit. Dies ist freilich nicht die Perspektive, die in den philosophischen Schulen vorherrscht. Die philosophischen Theoretiker der Karma- und Wiedergeburtslehre sind im allgemeinen nicht an Final-, sondern an Wirkursachen interessiert. Was verursacht, im Sinne einer Wirkursache, den Kreislauf des Lebens und Leidens? Hier ist die Rolle des Karma viel weniger eindeutig. Die große Mehrheit der Traditionen geht davon aus, daß das Karma selbst wiederum auf seine Ursachen oder Bedingungen befragt werden muß. Als Antwort auf diese Frage werden, wie wir gesehen haben, in der Regel die »Befleckungen« oder »Leidenschaften« (*kleśa*) genannt. Im einzelnen gibt es hier manche Varianten. Eine zentrale Rolle spielen durchweg das Fehlwissen (*avidyā*; auch *moha*, »Verblendung«) und die Begierde (*rāga*; auch *tṛṣṇā*, »Durst«). Das karmische Fehlverhalten, das uns an den Saṃsāra bindet, hat seine Wurzeln in der Begierde; dies wiederum ist nach vorherrschender Ansicht durch das Fehlwissen, das Mißverständnis der eigenen Identität, bedingt. Die »Befleckungen« sind also in einem tieferen Sinne als das Karma selbst Ursachen unserer Befangenheit im Saṃsāra. Das Karma regelt speziell die jeweils besonderen Umstände unseres Daseins im Saṃsāra.

Auf weitere Einzelheiten brauchen wir hier nicht einzugehen. Statt dessen wenden wir uns nun der Frage zu, wie das Ziel selbst, die Befreiung vom Saṃsāra, konzipiert wird. Wir fassen zunächst kurz zusammen, was in früheren Kapiteln ausführlicher dargestellt wurde.

Für die Jainas geht es vor allem darum, die Seele (*jīva*) von jeglicher Bindung an die Materie, insbesondere den in sie eingedrungenen Karma-Partikeln, zu befreien und das ihr eigene Potential der Allwissenheit ungehindert hervortreten zu lassen. Die vollkommen Erlösten (*siddha*) befinden sich in den höchsten Regionen des Universums und existieren dort in ungestörter Harmonie und in der Fülle ihres Eigenwesens. Freilich haben keineswegs alle Seelen Aussicht auf den Zustand der Erlösung. Außerordentlich problematisch und schwer zu fassen ist bekanntlich der buddhistische Begriff des Nirvāṇa. Klar ist jedenfalls, daß das Nirvāṇa das Erlöschen der Begierde oder des »Durstes« (*tṛṣṇā*) ist, die Beseitigung des Fehlwissens (*avidyā*), das Ende der Wiedergeburt, des Leidens und des erneuten Todes. Darüber hinaus mag sich der Buddha auf eine Beschreibung des Nirvāṇa nicht einlassen. Wer das Nirvāṇa erreicht hat, ist jenseits der Begriffe, die ihre Bedeutung im Saṃsāra haben. Selbst die Begriffe des Seins und Nichtseins gelten hier nicht mehr; sie sind ebenso unzutreffend wie alle aus dem Saṃsāra stammenden sprachlichen Bezeichnungen. In paradoxer Konsequenz definiert Nāgārjuna (z.B. Ratnāvalī I, 45; 62f.) das Nirvāṇa geradezu als »Transzendenz des Seins und Nichtseins« (*astināstivyatikrama*) und hebt zugleich seine begriffliche Abgrenzung gegenüber dem Saṃsāra auf. Freilich haben keineswegs alle buddhistischen Schulen darauf verzichtet, das Nirvāṇa begrifflich und scholastisch meistern zu wollen.

Hiermit verglichen erscheint das im klassischen Nyāya und Vaiśeṣika vorherrschende Verständnis der endgültigen Erlösung (*mokṣa; mukti, apavarga*) sehr eindeutig und simpel: Es ist die endgültige Überwindung des Leidens, die dann erreicht wird, wenn die Seele oder das Selbst (*ātman*) von dem ihr inhärierenden Karma befreit und den Einwirkungen der Außenwelt gänzlich entzogen

ist und ganz sie selbst sein kann. Daß dies, den Prämissen dieser Schultradition zufolge, das Ende jeglichen bewußten Erlebens und sozusagen einen permanenten Tiefschlaf des Selbst impliziert, wird von den Anhängern in Kauf genommen, von den Gegnern jedoch als absurd kritisiert. Weniger leicht festzulegen ist das Verständnis der endgültigen Erlösung im Sāṃkhya und Yoga. Grundsätzlich gilt zwar, daß es hier um die »Isolation« (*kaivalya*) des Geistes (*puruṣa*) gegenüber der Natur (*prakṛti*) geht. In Wahrheit ist aber der allem Geschehen, aller Veränderung entzogene Geist nie in den Fesseln der Natur gewesen. Es tritt also, wenn sich die Natur vom Geist zurückzieht und ihn seiner eigenen Identität überläßt, nur das ein, was schon immer der Fall war. Aufgehoben ist nur die Illusion und Konfusion, daß es einmal anders war oder anders hätte sein können.

Radikaler noch ist die Konzeption der Erlösung als Wiederfinden einer nie verlorenen und nie verlierbaren Identität im Advaita-Vedānta. Das eine und absolute Brahman und Selbst, das reine Bewußtsein und Sein, ist immer schon unsere wahre Identität und Realität gewesen, denn es ist Realität schlechthin. Die Welt der Vielfalt, der Trennung und des Leidens, d.h. der Saṃsāra, ist, am Maßstab dieser Realität gemessen, nicht wirklich. Karma und Wiedergeburt werden dadurch überwunden, daß man sie durchschaut und aus ihnen erwacht. Die Aufhebung des Fehlwissens und der Entfremdung, die uns unsere wahre, zeitlose Identität wiederfinden läßt, gehört genaugenommen ihrerseits in den Bereich des Fehlwissens (*avidyā*) und der kosmischen Illusion (*māyā*). Der Saṃsāra ist ein Traum, und das Erwachen aus ihm, der Übergang in die Einheit und Wahrheit des Brahman ist selbst sozusagen noch ein Teil des Traumes. Freilich, dies ist nicht die Perspektive, die im Saṃsāra herrscht. Hier gilt, daß das Ziel,

von dem wir uns in Wahrheit nie entfernt haben, angestrebt werden muß und daß es eines zu ihm führenden Weges bedarf. Mehr oder minder ausgeprägt ist in den genannten Schulen die Unterscheidung zwischen der endgültigen Erlösung, die nach dem Tode und dem Aufhören der Wiedergeburt eintritt, und einem Zustand der Freiheit von Karma und Leidenschaft, der als »Erlösung zu Lebzeiten« (*jīvanmukti*) bezeichnet wird. Das Vorbild hierfür dürfte die buddhistische Unterscheidung zwischen dem mit der Erleuchtung des Buddha eingetretenen Nirvāṇa und seinem endgültigen Erlöschen (*parinirvāṇa, parinibbāna*) sein.

Die hier aufgezählten und kurz beschriebenen Vorstellungen von der endgültigen Erlösung weisen mancherlei Unterschiede auf. Jedoch gilt für sie alle, daß die Befreiung vom weltlichen Dasein, vom Saṃsāra, zugleich als Preisgabe jeglicher Gemeinschaft, jeglichen Zugangs zu und Umgangs mit anderen verstanden wird, als Rückzug in die endgültige Einsamkeit und Beziehungslosigkeit. Die Erlösten sind nicht nur von den Folgen früheren Handelns befreit. Sie sind aus dem Kontext des Handelns schlechthin herausgetreten; und die Bedingungen der Möglichkeit zukünftigen Handelns sind für sie nicht mehr gegeben. Abgesehen von den Buddhisten, die die Idee des Selbst nicht gelten lassen, dürfen wir auch sagen: Die Erlösung ist der Rückzug in die reine Identität des Selbst, ohne Bezug auf Andersheit; sie ist Isolation (*kaivalya*) gegenüber allem, was nicht das Selbst ist. Dies gilt nicht nur für den Advaita-Vedānta, der die absolute Einheit und Einzigartigkeit des wahren Selbst (*ātman*) lehrt. Es gilt, freilich in anderem Sinne, auch in denjenigen Schulen, die eine Pluralität erlöster Wesen akzeptieren. Mag im klassischen Sāṃkhya-Yoga und Nyāya-Vaiśeṣika die Vielheit und numerische Verschiedenheit der erlösten Geister oder Seelen

(*ātman, puruṣa*) auch niemals aufgegeben werden, so sind diese im Zustand der Erlösung doch in eine gänzlich beziehungslose Identität gebannt. Zudem gilt, daß der quantitativen oder numerischen Pluralität keine qualitative Verschiedenheit entspricht. Es gibt keine beschreibbaren Unterschiede zwischen den erlösten Wesen; es gibt keine individuellen, persönlichen Besonderheiten mehr: Ihre Identität ist keine persönliche Identität.

Es wäre freilich unangebracht, dies als die indische Auffassung schlechthin zu bezeichnen. Es gibt auch andere Tendenzen, auf die wir bisher kaum eingegangen sind und die namentlich mit denjenigen Traditionen assoziiert sind, die in einem primären Sinne theistisch geprägt sind und für die das Postulat einer Beziehung zwischen Gott und Kreatur auch im Zustand der Erlösung gilt. Seit dem Ausklang des ersten Jahrtausends n. Chr. spielen diese Schulen namentlich viṣṇuitischen Denkens eine ganz wesentliche Rolle im indischen Denken. Es ist Zeit, hierauf nun zumindest mit einigen grundsätzlichen und exemplarischen Hinweisen einzugehen. Wir halten uns dabei vor allem an Rāmānuja (11./12. Jh.) und Madhva (13. Jh.), zwei der wichtigsten und einflußreichsten viṣṇuitischen Denker und Schulgründer. Die von ihnen begründeten religiös-philosophischen Bewegungen, der »qualifizierte Advaita-Vedānta« (Viśiṣṭādvaita-Vedānta) und der »dualistische Vedānta« (Dvaita-Vedānta), sind heute noch lebendig.

Rāmānuja entstammt einer Tradition der Viṣṇu-Frömmigkeit, die sich zunächst vor allem in religiösen Hymnen und in der emotionalen Hingabe an eine keineswegs unpersönliche Gottheit artikuliert hatte. Die persönliche Beziehung zu Viṣṇu und die gegenseitige Liebe (*bhakti*) zwischen Mensch und Gott stehen dabei ganz im Zentrum. Erst in den Generationen unmittelbar vor Rāmānuja, namentlich bei seinem Vorgänger Yāmuna, wurde damit be-

gonnen, die Überzeugungen dieser Tradition auch im Medium philosophischer Begrifflichkeit und Systematik (speziell des Vedānta) darzulegen und zu verankern. Rāmānuja vollendet diese Entwicklung in seinem System des »qualifizierten Nondualismus« (Viśiṣṭādvaita), das eine von Śaṅkaras radikalem Advaita-Vedānta entschieden abweichende Auslegung der Upaniṣaden, des Brahmasūtra und der Bhagavadgītā präsentiert. Die Einheit und Zusammengehörigkeit des Wirklichen, die Rāmānuja vertritt, schließt innere Differenzierungen und die relative Selbständigkeit von Teilen und Aspekten dieses einen und umfassenden Wirklichen keineswegs aus. Die Welt ist gleichsam ein Organismus, dessen Seele und einheitstiftendes Prinzip Gott ist. Innerhalb der Welt gibt es bewußte, seelische Entitäten (*cit*) und unbewußte Materie (*acit*). Sie unterstehen zwar der absoluten Selbständigkeit Gottes und hängen von ihr ebenso ab, wie eine Eigenschaft nicht ohne die ihr zugrunde liegende Substanz existieren kann. Trotzdem haben sie ihren eigenen unaufhebbaren Existenzmodus, und sie sind für alle Zeit voneinander und von Gott verschieden. Diese metaphysischen Grundauffassungen bestimmen auch Rāmānujas Verständnis der Erlösung. Freilich, die Metaphysik steht ja ihrerseits von vornherein im Dienste bestimmter religiöser und soteriologischer Überzeugungen und Postulate. Sie soll die Möglichkeit und den Sinn der Beziehung von Mensch und Gott sichern, für die nach Ansicht Rāmānujas in Śaṅkaras radikaler Philosophie der absoluten Einheit kein Platz ist.

Die Beziehung des Menschen zu Gott konstituiert den Sinn seines irdischen Lebens. Sie darf aber auch nach der Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten nicht verlorengehen. Auch dann, wenn Karma und Körperlichkeit überwunden sind und wenn der Zugang zu Gott nicht mehr durch Fehlwissen und Leidenschaften gestört und

verdunkelt ist, bleibt eine gewisse Distanz gewahrt. Das individuelle Selbst geht auch in der Erlösung nicht in Gott auf. Es rückt jedoch ganz in die Nähe Gottes, erlebt ohne jede Einschränkung seine Zugehörigkeit zu ihm und manifestiert und erfährt immer deutlicher seine Wesensverwandtschaft mit Gott. Über den Stufen der »Nähe« (*sāmīpya*) und der »Ähnlichkeit« oder »Gleichheit« (*sārūpya*) kulminiert der Status der Erlösung schließlich in der »Gemeinschaft«, ja »Vereinigung« (*sāyujya*) mit Gott (Lad 1967, 140). Diese läuft aber, wie schon bemerkt, keineswegs darauf hinaus, daß das Individuum mit dem als Viṣṇu interpretierten Brahman identifiziert oder in ihm aufgelöst würde. Abgesehen von seiner unaufhebbaren Beziehung zum höchsten Wesen bleiben dem Individuum keine persönlichen Identitätsmerkmale oder qualitativen Unterschiede zu anderen erlösten Wesen. Es hat auch keine persönlichen Beziehungen mehr zu diesen anderen Wesen und ist im Zustand der Erlösung sozusagen allein mit Gott.

Grundsätzlich ähnliche Auffassungen finden sich bei anderen viṣṇuitischen Vedānta-Lehrern, wie z.B. Nimbārka. Anders steht es dagegen mit dem von Madhva begründeten »dualistischen Vedānta« (Dvaita-Vedānta), der die Verschiedenheit von Gott, Welt und individuellen Seelen sowie die Selbständigkeit individuellen Existierens viel stärker betont. Hier finden wir einige der im indischen Kontext auffälligsten und eigenwilligsten Auffassungen über das Wesen der Erlösung, die nicht nur in der Tradition des Vedānta, sondern im indischen Denken schlechthin kaum ihresgleichen haben.

Das Postulat der Gleichheit, der Aufhebung aller individuellen Unterschiede, das die indische Tradition, einschließlich der meisten theistischen Schulen, mit der Idee der endgültigen Erlösung (*mokṣa, mukti* usw.) verbindet,

gilt in Madhvas Dvaita-Vedānta nicht. Bereits im Saṃsāra selbst gibt es nach Madhvas Ansicht Abstufungen und Qualitätsunterschiede, die nicht als Folgen karmischer Vergeltung, sondern als metaphysische, seit eh und je den Lebewesen zugehörige, essentielle Anlagen und Fähigkeiten (*yogyatā*) zu verstehen sind. Die Hierarchie (*tāratamya*) der Lebensformen, die in den indischen Lehren von Karma und Wiedergeburt in der Regel vorausgesetzt wird, ist eine Hierarchie möglicher Rollen, die die Lebewesen im Saṃsāra und unter dem Einfluß der Vergeltungskausalität zu spielen vermögen. Es handelt sich keineswegs um eine Stufenordnung identisch bleibender Individuen. Auch bei Madhva gibt es diese Hierarchien von Rollen und Positionen, die den Seelen als Stationen karmischer Vergeltung zugewiesen werden können. Es gibt jedoch auch die außerhalb aller karmischen Kausalität stehende Verschiedenheit intellektueller, spiritueller und soteriologischer Anlagen, die die Entwicklungsmöglichkeiten eines Wesens von vornherein und ohne Rücksicht auf seine karmische Anstrengung festlegen. Madhvas Ansicht, daß nicht alle Lebewesen zur Erlösung berufen sind und daß es auch die Möglichkeit einer unaufhebbaren Bindung an den Saṃsāra gibt, entspricht grundsätzlich der Lehre der Jainas, daß nicht alle Seelen erlösungsfähig (*bhavya*) sind. Vielleicht gibt es hier sogar jinistische Einflüsse. Madhva geht jedoch über diese Einteilung weit hinaus. Er postuliert zunächst einmal eine weitere Kategorie von Lebewesen, denen es beschieden ist, für immer in eine höllenartige Unterwelt verbannt zu werden. Eigentümlicher noch ist seine Lehre, daß es auch in der Erlösung hierarchische Abstufungen gibt und daß auch den Erlösten noch mancherlei individuelle Qualitäten und Unterschiede zukommen.

Madhvas Konzeption individueller Hierarchien ist exemplarisch entwickelt in seiner bis ins Detail ausgeführten

Rangordnung vedischer Götter, die er uns in seinem Kommentar zum Ṛgveda präsentiert. Auch die unter den Göttern stehenden Lebewesen, namentlich die Menschen, weisen individuelle Rangunterschiede auf, die im Zustand der Erlösung nicht aufgehoben werden. In der Erlösung erleben sie die Größe und Glorie des höchsten Gottes Viṣṇu auf verschiedene Weise und nach Maßgabe der ihnen jeweils eigenen Fähigkeiten (*yogyatā*). Trotzdem führt dies nicht zu Empfindungen des Neides oder der Enttäuschung. Wichtig ist, daß die Lebewesen das ihnen jeweils zugängliche Maximum an Erfüllung und Seligkeit erreichen (vgl. Siauve 1971). Die Unterschiede, die den Lebewesen auch in der Erlösung noch verbleiben, sind nicht nur intellektueller oder spiritueller, sondern, wie es scheint, auch körperlicher Art. Madhva rechnet offenbar mit der Möglichkeit, daß es auch bei den Erlösten Geschlechtsunterschiede, Familienbande u.dgl. gibt. Über die Frage, ob dieses im indischen Kontext ganz ungewöhnliche Verständnis der Erlösung auf mögliche Kontakte Madhvas mit Muslims oder auch Christen verweist, wollen wir hier nicht spekulieren. Statt dessen gehen wir noch ganz kurz auf einen Hauptvertreter des Śivaismus ein, und zwar auf den bereits erwähnten tantrischen Philosophen und Theologen Abhinavagupta (um 1000 n. Chr.) aus Kashmir.

Abhinavagupta lehrt, im Anschluß an solche Vorgänger wie Utpaladeva, einen Nondualismus eigner Art, der von dem Advaita-Vedānta Śaṅkaras recht verschieden ist. Der absolute Gott Śiva ist hier die einzige, allumfassende Realität. Er ist jedoch keineswegs reines Bewußtsein, sondern enthält in sich auch Begehren (*icchā*) und Tätigkeit (*kriyā*). Die Welt ist in Śivas allgegenwärtigem Bewußtsein aufgehoben, aber auch Projektion seiner grenzenlosen Energie (*śakti*). Aufgrund ihrer »Befleckungen« (*mala*), d.h. Par-

tikularität (*āṇava*), Verblendung (*māyā*) und Karma, scheinen zahllose Einzelseelen von Śiva abgefallen und in eine partikuläre und begrenzte Identität verbannt zu sein. Das Karma, im Bunde mit der Verdunkelung durch die Māyā, hält sie im Saṃsāra und treibt sie von einer Wiedergeburt zur anderen. Es geht nun darum, daß diese Einzelwesen ihre Identität mit Śiva wiedererkennen (*pratyabhijñā*) und den Irrtum ihrer separaten Identität durchschauen. Dann erkennen sie zugleich, daß ihr scheinbar separates und egozentrisches Handeln und Begehren eine Ausstrahlung der göttlichen Allmacht war, daß ihr scheinbarer Abfall von Gott eine von Gott selbst gewollte göttliche Selbstentfremdung war, daß ihre Überwindung des Karma und des Irrtums Gottes Rückkehr zu sich selbst ist.

Welche Möglichkeiten gibt es, das Ziel der Erlösung zu erreichen oder ihm zumindest näher zu kommen? Die Konzeption des Weges zur Erlösung ist von der Konzeption des Zieles selbst nicht zu trennen. Je weltlicher und konkreter das Ziel konzipiert ist, desto konkreter und weltlicher erscheint auch der Weg. Im Gesamtpanorama der indischen Traditionen ist mancherlei Lehren, Methoden und Praktiken ein karmisch heilsamer und die Erlösung fördernder Effekt zugeschrieben worden. Dabei ist in vielen bzw. den meisten Fällen nicht die Erlösung selbst das direkte Ziel, sondern der Aufstieg in der Hierarchie der Lebensformen oder ganz einfach weltliches Wohlergehen nach dem Tode. Vielfach schreiben die Vertreter bestimmter Traditionen ihren Lehren und Methoden die Kraft zu, das weltliche Wohlergehen (*abhyudaya*) und den Zugang zum »höchsten Gut« (*niḥśreyasa*) der Erlösung gleichermaßen zu fördern. Solche Ansprüche werden ebenso mit philosophischen wie mit religiös-mythologischen Texten, mit Methoden der Askese und Meditation, mit Sühnezeremonien (*prāyaścitta*), Formen des

Gottesdienstes oder auch tantrischen Praktiken assoziiert. In auffälliger Weise werden karmisch und soteriologisch positive Resultate als Lohn für den Besuch heiliger Stätten verheißen. In ganz besonderem Maße ist der Aufenthalt in Benares (Vārāṇasī) mit dem Ideal des karmischen Aufstiegs und der Erlösung verknüpft. Wir können das Thema hier nicht in seiner ganzen Breite erörtern und wenden uns speziell den theoretischen Anwälten der Idee der Erlösung, den Vertretern der philosophischen Systeme (*darśana*) zu.

Für die philosophischen Schulen steht, wie wir gesehen haben, das Karma als solches nicht im Zentrum. Die Akkumulation von guten Karma ist nicht ihr Thema; und es wird durchweg vorausgesetzt, daß dadurch die Erlösung nicht erreicht werden kann. Karma und Wiedergeburt können nicht durch Karma selbst, auch nicht durch gutes, überwunden werden. Gutes wie auch schlechtes Karma müssen am Ende transzendiert werden; die karmische Einstellung, die Motivierung durch Lohn und Strafe, muß überwunden werden. Thematisch wichtiger als das Karma selbst sind für die Vertreter der philosophischen Systeme die inneren Wurzeln und Bedingungen unserer Verstrikkung in den Saṃsāra, d.h. in den Bereich von Karma und Wiedergeburt. Diese sind, wie wir gesehen haben, die »Befleckungen« oder »Leidenschaften« (*kleśa*). Sie müssen in ihren Auswirkungen analysiert und verstanden und schließlich geschwächt und eliminiert werden. Vor allem muß das fundamentale Fehlwissen (*avidyā*) überwunden werden, damit die immer erneute Verstrickung in den Saṃsāra aufhört.

Dies bedeutet freilich nicht, daß die Philosophen die im populären und außerphilosophischen Bewußtsein anerkannten Methoden und Maßnahmen zur Überwindung des Karma schlechthin ablehnen. Hierzu gehören Veda-

studium, Mantras, Gottesliebe, Initiation (*dīkṣā*), Wallfahrten, der Tod in der heiligen Stadt Vārāṇasī (Benares) usw. Sie gehen aber in der Regel davon aus, daß diese für sich genommen nicht zulänglich sind. Das Tun muß vom Erkennen zumindest begleitet sein. Nur die »Kombination von Erkennen und Handeln« (*jñānakarmasamuccaya*) vermag nach Ansicht der meisten philosophischen Schulen zur Befreiung von Karma und Wiedergeburt zu führen. Als ein Beispiel unter vielen kann hier der klassische Yoga des Patañjali dienen, besonders mit seiner Lehre vom »aktiven Yoga« (*kriyāyoga*), aber auch mit der zentralen Konzeption des achtfachen Yogaweges. Die radikaleren philosophischen Schulen, insbesondere der Advaita-Vedānta, halten sich freilich ausschließlich an das Erkennen und Durchschauen.

Einen besonders umfassenden Überblick über Mittel und Methoden zur Befreiung vom Karma bietet die dem Padmapāda, einem Schüler und Kommentator Śaṅkaras, zu Unrecht zugeschriebene Vijñānadīpikā (Mishra 1940). Dieser Text dürfte gewiß nicht vor dem Ende des ersten Jahrtausends n. Chr. entstanden sein.

In den 71 mit Eigenkommentar versehenen Versen seiner Schrift bietet uns der Verfasser ein eklektisches, aus mancherlei Quellen zusammengefügtes Bild des Karma und seiner Überwindung. Sāṃkhya und Yoga haben prägenden Einfluß; in religiöser Hinsicht dominiert der Śivaismus. Nach grundsätzlichen Hinweisen auf die Mechanismen des Saṃsāra und die Rolle des Handelns, der Wiedergeburt und der Dispositionen oder Eindrücke (*vāsanā*) wendet sich Pseudo-Padmapāda den zu seiner Zeit verbreiteten Ansichten über die Möglichkeiten des Umgangs mit dem Karma zu, und er diskutiert, wie nach Meinung verschiedener Schulen der Kreislauf des Saṃsāra unterbrochen und beendet, d.h. wie die Produktion neuen

Karmas verhindert und die Wirkung schon produzierten Karmas neutralisiert werden kann. Dabei geht er von einer seit Jahrhunderten vorbereiteten und zu seiner Zeit voll etablierten und allgemein geläufigen dreifachen Unterteilung des Karma aus (Vers 8): Das Karma, mit dem wir jeweils zu tun haben, ist teils »angesammelt« (*saṃcita*), d.h. in uns gespeichert, ohne jedoch mit der Produktion der ihm eigentümlichen Wirkungen begonnen zu haben; es ist teils im Prozeß der Ansammlung begriffen (*cīyamāna* oder *saṃcīyamāna*), d.h. es wird durch unser gegenwärtiges Handeln und Planen kontinuierlich weiter erzeugt und dem bereits angesammelten Karma hinzugefügt; und schließlich gibt es einen dritten Bereich des Karma in uns, dessen Wirksamkeit bereits eingesetzt hat (*prārabdha*), d.h. das begonnen hat, den Täter durch positive bzw. negative Befindlichkeiten und Erlebnisse zu belohnen oder zu bestrafen.

Aktiv beeinflußt werden kann nach allgemein akzeptierter und von Pseudo-Padmapāda geteilter Meinung nur das angesammelte und im Prozeß der Ansammlung begriffene Karma. Das Karma, dessen Folgen bereits spürbar sind, muß demgegenüber in seinen Konsequenzen durchlebt werden, mögen diese auch in manchen Fällen gemildert werden können. Zur weiteren Illustration dieser Dreiteilung verweist der Verfasser auf drei Arten des Vorkommens von Getreide: Das im Prozeß der Ansammlung befindliche (*saṃcīyamāna*) Karma ist wie Getreide, das auf dem Felde heranwächst, angesammeltes (*saṃcita*) Karma ist wie Getreide, das in der Scheune gelagert ist; bereits wirksames (*prārabdha*) Karma ist wie Getreide, das als Speise in den Magen eingegangen ist. Der Begriff des Prārabdhakarman dient übrigens auch dazu, die »Erlösung zu Lebzeiten« (*jīvanmukti*) zu beschreiben. Wer den Ausweg aus dem Saṃsāra gefunden hat, kein neues Karma

mehr produziert und mit einer Wiedergeburt nicht mehr zu rechnen hat, lebt doch ein gegenwärtiges Leben noch zu Ende, da das frühere, bereits wirksam gewordene Karma den Körper als Instrument der Vergeltung zunächst noch zusammenhält.

Schließlich bietet uns die Vijñānadīpikā eine detaillierte Liste von Ansätzen und Methoden, die nach Meinung verschiedener religiöser und philosophischer Traditionen der Ausschaltung oder doch zumindest der Schwächung des Karma (speziell des Saṃcita und des Saṃcīyamāna) dienen. Im Sinne des Sāṃkhya und Yoga wird die förderliche Wirkung dieser Maßnahmen in der Weise systematisch expliziert, daß man ihnen die Fähigkeit zuschreibt, den »inneren Sinn« (*antaḥkaraṇa*, die Kombination von Buddhi, Ahaṃkāra und Manas) zu läutern. Dieser wird dadurch von der weltlichen Begierde und den übrigen Leidenschaften gereinigt; er wird klar und transparent, erlaubt den Durchblick auf das Absolute, Geistige und bietet keine Basis mehr für die Produktion und Ansammlung von Karma.

Unser Text nennt u.a. die folgenden Maßnahmen und Orientierungsweisen: das selbstlose, nur dem göttlichen Wohlgefallen gewidmete Vollbringen wohltätiger und rituell verdienstlicher Handlungen; das Praktizieren yogischer Übungen, namentlich des achtfachen, von moralischen Verhaltensweisen (*yama*) zur Versenkung (*samādhi*) führenden Yogaweges; die ehrfürchtige und andächtige geistige Hinwendung zu Gottheiten wie Gaṇeśa, Śiva oder Viṣṇu, die als personifizierte Manifestationen Brahmans anzusehen sind; das Zusammensein mit guten, religiös exemplarischen Menschen (*satsaṅga*); das Rezitieren vedischer Mantras, namentlich der Gāyatrī und des Om (*praṇava*); das Studium und rechte Verständnis des Veda und namentlich der »großen Sätze« (*mahāvākya*) der

Upaniṣaden; der Verzicht auf eigenes Handeln und seine Übertragung (*arpaṇa*) auf den höchsten Gott (*parameśvara*); der Verzicht auf das Handeln überhaupt; getreuliches und gläubiges Verrichten der alltäglichen rituellen Pflichten; beständiges Denken an den höchsten Gott; die geistige Konzentration auf die Prinzipien der Sāṃkhya-Philosophie. Daneben erwähnt Pseudo-Padmapāda freilich auch die Ansicht, daß beim Eintritt eines totalen Weltzerfalls (*mahāpralaya*), wie ihn die indische Mythologie als ein periodisch wiederkehrendes Ereignis präsentiert, auch das akkumulierte Karma jeweils restlos getilgt wird.

Es ist offenkundig, daß der Verfasser der Vijñānadīpikā nicht die Sprache Śaṅkaras spricht und nicht in seinem Sinne denkt. Die »Kombination von Erkennen und Handeln« (*jñānakarmasamuccaya*) gilt für Śaṅkara nicht. Die Befreiung vom Karma kann nicht durch karmische Mittel, durch zweckorientierte und letztlich egoistische Werke oder Handlungen erreicht werden. Dies bezieht sich gleichermaßen auf meditative oder mentale Handlungen (*mānasī kriyā*) wie auf äußere oder physische Aktivitäten. Nicht einmal scheinbar selbstlose, nicht von Zwecken und Interessen geleitete Handlungen (wie den regelmäßigen und regulären Vollzug alltäglicher ritueller Pflichten) mag Śaṅkara in diesem Zusammenhang anerkennen (zu BAU III, 3, 1). Denn wenn diese ohne Zwecksetzung durchzuführenden Pflichten nachträglich in den Dienst einer soteriologischen Aufgabe gestellt würden, so wäre eben dadurch ihre Zweckfreiheit und Selbstlosigkeit hinfällig. Die Erkenntnis des wahren Selbst, das Durchschauen der Natur des Karma und der scheinhaften Welt, in der es seinen Platz hat – dies ist der Sinn und Inhalt des Vedānta. Worum es geht, ist die Überwindung und Transzendenz des Karma, nicht seine Manipulation und technische Beherrschung. Auf der Ebene der höchsten Wahr-

heit gilt die »Werklosigkeit« (*naiṣkarmya*), die Sureśvara, Śaṅkaras bedeutendster Schüler, im Titel seiner Schrift Naiṣkarmyasiddhi beschwört.

Nicht nur bei Śaṅkara und seinen Nachfolgern erweist sich die Motivierung durch die Erlösung sowie das Streben nach Erlösung als problematisch. Streben und Begehren sind ihrerseits Attribute des Saṃsāra. Wir handeln, weil wir nach Glück streben und Schmerz vermeiden wollen. Und solches Handeln produziert Karma und bindet uns an die Wiedergeburt. Wie können wir die Erlösung ersehnen, begehren oder anstreben, ohne uns eben dadurch wieder zu binden? Um die Mitte des ersten Jahrtausends n.Chr. ist dies eine wichtige und vielfach diskutierte Frage, z.B. im Nyāya und Vaiśeṣika (vgl. hierzu Halbfass 1997).

Beide Systeme sind sorgsam darauf bedacht, das Ziel der endgültigen Befreiung (*apavarga, mokṣa, mukti*) nicht dadurch zu gefährden, daß es mit den Implikationen des weltlichen Glücks und der weltlichen Freude und somit des Verlangens und der Begierde in Zusammenhang gebracht wird. Endgültige Befreiung oder Erlösung sollte kein im weltlichen Sinne »begehrenswertes« oder »attraktives« Ziel sein, weil dies lediglich auf eine andere Form von Begierde hinausliefe und unsere Bindung an den Saṃsāra wiederum verstärken könnte. Der Nyāya-Kommentator Vātsyāyana Pakṣilasvāmin sagt: »Wenn wir nicht unser Begehren von immerwährendem Glück (*nityasukha*) aufgeben, kann eine endgültige Befreiung nicht erfolgen, weil Begierde (*rāga*) bekanntlich Bindung (*bandhana*) ist« (NBh I, 1, 9).

Die Gegner kritisieren die Ansichten des Nyāya und Vaiśeṣika über die Erlösung. Sie argumentieren, daß solche Vorstellungen außerstande sind, die soteriologische Motivation oder das Streben nach endgültiger Befreiung zu erklären und zu rechtfertigen. Ein populärer Vers be-

sagt, es sei besser, ein Schakal im Vṛndā-Wald zu sein, als die vom Vaiśeṣika verheißene Erlösung zu erlangen; nach einem anderen bekannten Vers würde die Erlösung dem »Zustand eines Steines« (*śilātva*) gleichkommen. Selbst innerhalb der beiden Schulen hat es Kritik gegeben. So erkennt z.B. der Nyāya-Philosoph Bhāsarvajña die im Nyāyabhāṣya zum Ausdruck gebrachte Sichtweise nicht an. Vātsyāyana selbst leugnet die Möglichkeit des Glücks im Zustand der Erlösung nicht kategorisch; worauf es ihm ankommt, ist, daß die Erwartung solchen Glücks (*sukha*) nicht als motivierende und die Seele womöglich wiederum bindende Kraft wirksam wird. Ob es nun immerwährendes Glück für das befreite Selbst gibt oder nicht – derjenige, dem es um die Erlösung geht, muß sein Verlangen nach ewigem Glück ebenso aufgegeben haben wie das nach anderen, irdischen Formen des Wohlbefindens (siehe Kapitel 5 und Halbfass 1997).

Die Vedāntins haben eine ganz andere Vorstellung vom Selbst. Ihr Ātman ist innerlich strahlend und glückselig; die Wonne (*ānanda*) kommt ihm, neben der reinen Existenz (*sat*) und Bewußtheit (*cit*), als eines seiner Wesensmerkmale zu. Sie müssen jedoch erklären, wie einerseits diese im Wesen des absoluten Selbst angelegte Seligkeit verdunkelt und vergessen werden konnte und wie wir andererseits nach ihrer Wiederentdeckung streben können, ohne in weltlichem und »begehrlichem« Sinne nach ihr zu verlangen. Wie können wir uns an der erlösenden Erkenntnis dieses wahren und allem Leid entzogenen Selbstes orientieren, ohne daß wir es in weltlichem Sinne attraktiv oder begehrenswert finden? Śaṅkara ist überzeugt, daß die Erkenntnis der eigenen Identität und damit die Erlösung aus dem Saṃsāra nicht durch »Werke«, d.h. durch Anwendung bestimmter Mittel und Methoden und durch berechnendes Streben nach bestimmten Zielen erreicht

werden kann. Etwas zu erstreben bedeutet, sich von sich selbst abzuwenden; nach dem Selbst zu streben, welches niemals abwesend war, wäre demnach ein Widerspruch. Die Identität des Selbst muß aus der Vergessenheit und dem Fehlwissen (*avidyā*) zurückgewonnen werden, und es wird sich als etwas erweisen, das den Bereich des Strebens und damit der Aneignung (*upādāna*) und Vermeidung (*hāna*), der Mittel (*sādhana*) und der Zwecke (*sādhya*) überschreitet. Gegenüber dem Seligkeitsaspekt von Ātman / Brahman verhält sich Śaṅkara übrigens sehr zurückhaltend und vermeidet ihn soweit wie möglich. Ausführlicher geht er auf Ānanda nur in seinen Upaniṣad-Kommentaren (namentlich in seinem Kommentar zur Taittirīya-Upaniṣad) ein, wenn ihn der Wortlaut der Texte dazu nötigt.

Śaṅkaras Position ist selbstverständlich nicht repräsentativ für das indische Denken im allgemeinen, nicht einmal für seine nicht-dualistischen Traditionen. Maṇḍana, Autor der Brahmasiddhi und Śaṅkaras wichtigster Rivale in der Geschichte des Advaita-Vedānta, ist weniger radikal. Noch weniger Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber der Idee des Verlangens oder Begehrens finden wir im tantrischen Nondualismus, dessen bedeutendster philosophischer Systematiker Abhinavagupta ist. Hier ist *icchā*, »Verlangen«, selbst ein inneres Potential, eine Kraft (*śakti*) des Absoluten, d.h. der höchsten Gottheit Śiva; Verlangen und Streben sind nicht unvereinbar mit seiner Identität.

In den meisten Traditionen des Denkens erscheint die Erlösung, die endgültige Befreiung vom Saṃsāra, als Heraustreten aus allen Beziehungen zu anderen, vom eigenen Selbst unterscheidbaren Wesen, als Rückzug in eine transzendentale Einsamkeit jenseits aller Möglichkeiten des

Handelns und des – positiven oder negativen – Umgangs mit anderen.

Ausnahmen fanden wir in den theistischen, namentlich viṣṇuitischen Schulen. Hier ist zumindest die Beziehung zu Gott (in einigen Fällen auch zu anderen erlösten Wesen) konstitutiv für den Zustand der Erlösung. In diesen Schulen gilt, daß der Mensch nicht nur in der Erlösung selbst, sondern auch auf dem Weg dahin und im Streben nach ihr nicht auf sich selbst allein gestellt ist. Wir können dies zunächst am Beispiel des bereits genannten Rāmānuja und seiner Schule illustrieren (vgl. auch Sawai 1993).

Rāmānujas Verständnis der Erlösung und des zu ihr führenden Weges steht im Zeichen seiner Lehre von der *bhakti*, der liebenden Hingabe des Menschen an Gott, der vertrauensvollen Konzentration des Geistes auf seine Macht und Güte. Der Mensch, der sich der Bhakti überläßt und sich in sie vertieft, kann sie nicht mehr als eigene Leistung verstehen. Sie ist selbst ein Geschenk Gottes, eine Manifestation seiner Gnade (*prasāda*) und freundlichen, liebenden Zuneigung zum Menschen. Der Mensch, der Gott und die Erlösung sucht und erstrebt, wird zugleich von ihm geführt. Statt sich auf sich selbst, auf sein Wissen und seine Werke, zu verlassen, soll der Mensch sich in den Schutz und die Obhut Gottes begeben (*śaraṇāgati*) und sich seinem Willen gänzlich unterwerfen (*prapatti*). Wir können uns nicht selbst aus dem Saṃsāra befreien. Wir können die Last unserer Taten und Leidenschaften nicht aus eigener Kraft überwinden; und das Vertrauen und der Stolz auf unser eigenes Wissen und Handeln würde uns nur wieder tiefer in den Saṃsāra verstrikken. Rituell korrektes und moralisch gutes Handeln sind freilich keineswegs irrelevant bei den Śrīvaiṣṇavas, den Nachfolgern Rāmānujas. Im Gegenteil – das Leben in ihrer Gemeinschaft ist durch zahlreiche detaillierte Vor-

schriften geregelt. Worauf es jedoch in religiöser und soteriologischer Hinsicht letztlich ankommt, ist die Pflege und Vollendung der Bhakti und die Bereitschaft zu bedingungsloser Hingabe an Gott. Inwieweit hierbei eine menschliche Leistung und Initiative im Spiel ist oder inwieweit alles letztlich Gottes Gnade überlassen bleibt, ist eine Frage, die in der Geschichte dieser Schule zu jahrhundertelangen und sehr intensiven theologischen Debatten geführt hat.

Die Idee der Bhakti hat bekanntlich zahlreiche Dichter inspiriert, deren Werke in der Regel nicht in Sanskrit, sondern in verschiedenen Volks- und Regionalsprachen verfaßt sind. Zu den in Nordindien wichtigsten und populärsten Bhakti-Dichtern gehören Sūrdās (etwa 1483–1563) und Tulsīdās (etwa 1532–1623). Es wäre gewiß nicht angebracht, von Werken dieser Art bemerkenswerte theoretische Gedankengänge über Karma und Wiedergeburt zu erwarten. Trotzdem finden sich eigentümliche, geradezu symptomatische Anwendungen und narrative Einkleidungen des Karmagedanken. Im Falle von Tulsīdās ist ferner ein Vergleich seines Hauptwerkes, des Rāmcaritmānas, mit der klassischen Sanskrit-Vorlage, dem Rāmāyaṇa des Vālmīki, sehr aufschlußreich.

Der Gott der Bhakti, mag er nun unter dem Namen Rāma, Kṛṣṇa oder Viṣṇu verehrt werden, kann die ihm liebend ergebenen und von ihm bevorzugten Anhänger aus der kalten und gnadenlosen Gesetzlichkeit des Karma herausheben. Karma gilt in dieser Sichtweise im wesentlichen für die anderen, die nicht der eigenen religiösen Gemeinschaft angehören. Hier stellt sich zuweilen ein Sinn von Auserwähltheit ein, der nichts mit einem Anspruch auf eigenes Verdienst zu tun hat. Die übliche Wertung von Taten und Tatfolgen gilt nicht mehr. Gott belohnt nicht die Guten und Gerechten; seine Liebe folgt nicht den Regeln der

Vergeltungskausalität. Sūrdās läßt keinen Zweifel daran, daß Gott sich vor allem denen zuwendet, die seiner Güte bedürfen, die ohne ihn verloren wären: Es sind die Schlimmsten, Niedrigsten, Verworfenen, für die er vor allem da ist und die durch seine Gnade frei werden.

Vergleichbare Entwicklungen finden wir auch im Buddhismus, namentlich im Mahāyāna, wo dem Bodhisattva Attribute eines göttlichen Helfers und Erlösers zugeschrieben werden. Im Zusammenhang damit kommt es zu Manifestationen eines radikalen Buddhismus des Glaubens und der Gnade, der die Idee der Vergeltungskausalität geradezu umkehrt und aufhebt. Shinran (1172–1262), der Gründer des Jōdo-Shinshū, der »Wahren Sekte des reinen Landes« im japanischen Mahāyāna-Buddhismus, lehrt, daß vor allem die Bösen, Verworfenen, Hoffnungslosen für die Gnade des Buddha Amida ausersehen sind (Kawamura 1986, 197f.). Erst in zweiter Linie und sozusagen nebenbei kommen auch die Guten, die sich karmisches Verdienst erworben haben, für eine solche Gnade in Frage. Die Idee des Verdienstes selbst fördert die verderbliche Selbstsucht, die spirituelle Arroganz, die uns an den Saṃsāra bindet. Alles scheinbar verdienstvolle Handeln ist letztlich irrelevant. Was zählt, ist die Hingabe an den Buddha Amida, das Aussprechen seines Namens. Amida ist hier kein regulärer Bodhisattva, der denen, die sich an ihn wenden, durch Verdienstübertragung beisteht und sozusagen ihr karmisches Konto aufbessert. Amida ist das Absolute, in dem Werke und ihre Folgen keine Bedeutung mehr haben; die Hingabe an ihn ist in einem paradoxen Sinne auch wiederum ein Akt der Selbstbefreiung. Das Ziel der Gläubigen ist freilich nicht primär das Nirvāṇa; näher liegt ihnen das »reine Land« oder »westliche Paradies«.

Die potentielle Problematik einer derartig radikalen Konzeption der Gnadenwahl, die für menschliche Initiati-

ve, sittliche Verantwortung und karmisches Verdienst keinen Platz mehr zu lassen scheint, konnte freilich nicht verborgen bleiben. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf die Kritiker und Gegner solcher Ansichten. Auch diejenigen, die den menschlichen Anteil an der Befreiung vom Saṃsāra grundsätzlich bezweifeln oder negieren, halten in der Regel sittliche Normen und moralische Werte keineswegs für gänzlich irrelevant. Ihre Hinweise auf die Erlösungsfähigkeit der Bösen und Verworfenen dienen vor allem dazu, die Größe Gottes zu glorifizieren und den berechnenden, letztlich selbstsüchtigen Umgang mit der Idee des sittlichen Verdienstes auszuschalten.

Besonders ausführlich und passioniert ist das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Handeln in der viṣṇuitischen Tradition Rāmānujas diskutiert worden. Das Problem hat hier zu einer schismatischen Entwicklung geführt, die bald nach dem Tode Rāmānujas einsetzte. Die Teṅkalai-Schule, die das durch kein menschliches Verdienst motivierte, gänzlich autonome Mitleid (*kṛpā*) Gottes ins Zentrum stellt, steht der weniger rigorosen Vaṭakalai-Schule gegenüber. Ein häufig zitiertes Beispiel ist die Erlösung des großen Mystikers und Tamil-Dichters Nammālvār. Während die Theologen der Teṅkalai-Schule diese Erlösung für »grundlos« (*nirhetu*) halten, besteht die Vaṭakalai-Tradition, namentlich ihr wichtigster Vertreter, Vedāntadeśika (auch Veṅkaṭanātha genannt), darauf, daß sie sehr wohl durch einen Akt Nammālvārs, nämlich seine liebende Unterwerfung (*prapatti*) unter den Willen Gottes, begründet sei. Die Unterwerfung wiederum, die jeden Anspruch auf eigenes karmisches Verdienst ausschaltet, wäre jedoch nicht ohne vorhergehendes sittliches Verdienst und gutes Karma möglich gewesen. Dies freilich legt wiederum die Frage nahe, in welchem Maße eine solche allmähliche Annähe-

rung an das Ziel von göttlicher Gnade begünstigt war (vgl. Mumme 1987).

Die von der Karmalehre im Prinzip geforderte Bindung des Karma an seinen persönlichen Urheber gilt in solchen theologischen Zusammenhängen nicht mehr; sie kann durch göttliche Gnade jederzeit aufgehoben werden. Es sei hier daran erinnert, daß die Aufhebung der persönlichen Bindung des Karma in der Geschichte des indischen Denkens auch in anderen Formen und Manifestationen zu finden ist. Vor der Ausprägung der »klassischen« Karmalehre finden wir bereits Konzeptionen eines übertragbaren rituellen oder sittlichen Verdienstes (vgl. Hara 1994). Z.B. ist in der Kauṣītaki-Upaniṣad II, 15 davon die Rede, daß ein sterbender Vater die Frucht seiner Werke auf seine Nachkommen und Verwandten überträgt. Solche und ähnliche Möglichkeiten werden in den folgenden Jahrhunderten immer wieder beschworen, etwa im großen Epos Mahābhārata, aber auch in manchen Dharmaśāstra-Texten. Volle theoretische Konsistenz ist von derartigen Texten nicht zu erwarten. Obwohl sie die Bindung der Tatfolgen an den Urheber der Taten prinzipiell anerkennen, erscheint das Karma nicht selten auch als eine in gewissem Maße austauschbare und übertragbare Entität. Dies gilt nicht nur für positives Karma, sondern, wie bereits in der Kauṣītaki-Upaniṣad I, 4 vorausgesetzt, prinzipiell auch für negatives, schuldhaftes Karma. Man kann demnach andere Lebewesen nicht nur an gutem, der Erlösung zuträglichem Karma teilnehmen lassen, sondern ihnen auch karmischen und soteriologischen Schaden zufügen. In der philosophischen, um theoretische Konsistenz bemühten Literatur spielen beide Möglichkeiten freilich kaum eine Rolle. Einige Texte akzeptieren zwar die Idee der Verdienstübertragung, bestreiten jedoch, daß negatives, schuldhaftes Karma übertragbar sei (vgl. Krishan 1997, 413ff., 512ff.).

Konstitutiv und mythisch überhöht ist die Fähigkeit und Bereitschaft zur Verdienstübertragung bekanntlich in der Bodhisattva-Lehre des Mahāyāna-Buddhismus. Das dem Bodhisattva zugeschriebene Vermögen, auf andere Lebewesen karmisch und soteriologisch einzuwirken, ist grundsätzlich positiv. Negatives und für andere womöglich schädliches Karma gibt es bei den Bodhisattvas und vergleichbaren mythisch-religiösen Rettern und Helfern nicht mehr. Und das ihnen essentiell zugehörige Mitleid schließt eine negative, soteriologisch abträgliche Einwirkung grundsätzlich aus.

In der indischen religiösen Mythologie wird in der Regel (die freilich nicht ohne Ausnahmen ist) vorausgesetzt, daß nur Menschen für die Erlösung, das Erlösungsstreben und die göttliche Gnade berufen sind. Die Existenz als Mensch, die sonst nur als eine unter anderen zeitweiligen Rollen im Saṃsāra gilt, erscheint insofern als ein besonderes soteriologisches Privileg. In zahlreichen Aussagen der Purāṇas, der Epen und anderer Texte wird betont, wie selten und schwer das Menschsein zu erlangen ist und wie wichtig es ist, dieses Potential in der rechten Weise zu nutzen. Als Mensch kommt man nur einmal in »tausend mal tausend Geburten« zur Welt, wie das Viṣṇu-Purāṇa erklärt. Im Bhāgavata-Purāṇa erfahren wir, daß die Menschen einen besonderen, ja einzigartigen geistigen Zugang zum höchsten Gott Viṣṇu haben. Sein soteriologisches Potential zeichnet den Menschen nicht nur gegenüber niederen Lebewesen, sondern auch gegenüber übermenschlichen, göttlichen Wesen aus. Der Mensch, so dürfen wir hinzufügen, hat einerseits die unerläßlichen geistigen Fähigkeiten, die den Tieren fehlen, und andererseits die Motivation durch die Erfahrung des Leidens und der Ohnmacht, die den glücklichen Göttern fehlt. Über die Seltenheit des Privilegs, ein Mensch zu sein, sprechen auch

die Buddhisten und Jainas. Die Wahrscheinlichkeit, als Mensch geboren zu werden, wird zuweilen durch folgendes Bild illustriert: Eine blinde Wasserschildkröte kommt einmal alle hundert Jahre an die Oberfläche des Ozeans, auf der ein ringförmiger Gegenstand schwimmt. Wie oft wird es der Zufall nun fügen, daß sie beim Auftauchen ihren Kopf durch eben diesen Ring stecken wird? Hier erscheint die Geburt als Mensch als ein außerordentlich seltener Zufall. Andere Texte versuchen demgegenüber, auch hierfür wiederum eine karmische Erklärung zu geben. Die philosophischen Texte gehen auf diese Thematik freilich kaum ein, und eine konsistente »Lehre« hierzu gibt es nicht (vgl. TR 271ff., 285ff.; Abegg 1956, 90, 123).

Die soteriologische Glorifikation des Menschen wird aber durch etliche Restriktionen und Qualifikationen relativiert. In den Purāṇas und anderen hinduistischen Texten ist oft davon die Rede, daß nur die legitimen Einwohner des heiligen Landes Bhārata, d.h. Indiens, das soteriologische Privileg und die Fähigkeit zur aktiven karmischen Gestaltung ihrer Zukunft haben. Andere Einschränkungen haben insbesondere mit Fragen der Kastenzugehörigkeit, der Berechtigung zum Studium des Veda usw. zu tun. Bei den Buddhisten und namentlich bei den Jainas ist vor allem die Frage diskutiert worden, ob und in welchem Maße Frauen zur Erlösung aus dem Saṃsāra befähigt und berufen sind. Solche Einschränkungen ändern aber nichts an der grundsätzlichen und potentiell weit reichenden Bedeutung des indischen Glaubens an ein soteriologisches Privileg des Menschen.

Wie die Lehre vom Karma und von der Wiedergeburt überhaupt, so begegnet uns auch die Konzeption der endgültigen Erlösung, der Überwindung des Saṃsāra, auf verschiedenen Ebenen der Bedeutung. Sie ist mythische

Hoffnung und begrifflich definiertes, methodisch angestrebtes Ziel. Sie ist wörtlich verstandenes, zukünftiges Ereignis, dem man sich durch bestimmte Formen der Lebensführung und der Selbstdisziplin anzunähern meint, und sie ist doch auch etwas, das sich allem Streben und Planen prinzipiell entzieht, etwas, das immer schon da ist, auf das man sich nur erkennend einlassen muß. Die Erlösung (*mokṣa, nirvāṇa* usw.) ist einerseits das ganz andere, mit dem Saṃsāra gänzlich Unvergleichliche, und sie ist doch andererseits auch dieser Saṃsāra selbst, sobald er in seinem wahren Wesen durchschaut ist. Das Karma begegnet uns einerseits als eine wirkliche kosmische Macht, ein Mechanismus der Vergeltung und Verstrickung, der durch wirkliche faktische Maßnahmen der Befreiung oder Selbstbefreiung überwunden werden muß. Andererseits erscheint es als eine Verirrung und Verstrickung, die ihren Ort in unserem Inneren, unserem Fehlwissen, unserer Einbildung hat, als etwas, das dadurch aufgehoben werden kann, daß wir es durchschauen und uns selbst erkennen. Die Erlösung vom Karma ist dann zugleich die Überwindung der Lehre vom Karma; und sie ist nicht eine Flucht aus der Welt, sondern eine neue Form des Existierens in ihr. Die Frage, ob Karma und Wiedergeburt in faktischem Sinne wahr und wirklich sind, und die Sorge darum, wer oder was wir in vergangenen Existenzen gewesen sind und in Zukunft noch sein werden und welche Art der Identität oder Kontinuität Vergangenheit und Zukunft miteinander verbindet, haben dann keine Bedeutung mehr. Die Befreiung von der Macht der Werke besteht in der Einsicht, daß wir nie daran gebunden waren. Nāgārjuna bei den Buddhisten, Śaṅkara im hinduistischen Advaita-Vedānta, Kundakunda bei den Jainas – sie alle exemplifizieren diese Sichtweise. Das wörtliche und metaphysisch-kosmologische Verständnis der Karmalehre ist auf-

gehoben; Karma und Wiedergeburt sind in eigentümlich indischer Weise entmythologisiert. Sie werden von den drei genannten Denkern im Lichte der Lehre von den zwei Wahrheiten gedeutet und der niederen dieser Wahrheiten zugewiesen. Sie gelten demnach im Sinne praktischer, provisorischer Maximen, die unser alltägliches Verhalten (*vyavahāra*) und unsere Orientierung in der Welt regulieren. Im höchsten, absoluten Sinne (*paramārtha*) haben sie keine Wahrheit und Bedeutung. Dennoch sollten wir uns so verhalten, als ob sie wahr und wichtig wären. Um sie im absoluten Sinne überwinden zu können, müssen wir sie im relativen Sinne zugleich anerkennen.

9. Karma im modernen indischen Denken

Am 14.4.1997 veröffentlichte die Frankfurter Allgemeine Zeitung eine Rezension des 1996 erschienenen Buches von Rüdiger Sachau, »Westliche Reinkarnationsvorstellungen«. Der Titel der Rezension lautet »Endlich aufgeklärt«. Im Untertitel heißt es: »Die Reinkarnationstheorie entpuppt sich als Bastard der Moderne«. Der Rezensent, Klaus Berger, sieht diese Theorie als »einen Mythos unkritischer Aufklärung« und »ein unkritisch zum Mythos gewordenes Stück Aufklärung«. Er scheint sich darüber zu wundern, daß ein christlicher (und zwar evangelischer) Theologe wie Sachau einem solchen Phänomen gegenüber eine »wohlwollend-offene Haltung« einnehmen kann. Im ganzen überwiegt jedoch seine Anerkennung dafür, daß es dem Autor in seiner materialreichen Studie gelungen sei, die heute im Westen geläufige Form der Reinkarnationslehre als »ein echtes westliches ›Eigenprodukt‹« auszuweisen.

In der Tat betont Sachau, der das Thema von Lessing und Kant über Rudolf Steiner und Ian Stevenson bis hin zum Drogenkult, zur Scientology und zu Shirley MacLaine verfolgt, immer wieder die »fundamentalen Unterschiede zwischen den östlichen und westlichen Reinkarnationsvorstellungen« (S. 69). Diese »phänomenologische Differenz« ist nach seiner Meinung so tief, daß sie bereits die *Frage* nach einer möglichen historischen Abhängigkeit der westlichen von den östlichen, namentlich indischen Vorstellungen »als abwegig erscheinen« lasse (S. 70). Auch die Präsenz ursprünglich indischer Gruppen, wie z.B. der Krishna Consciousness Society, sei in

diesem Zusammenhang weitgehend irrelevant. Für Sachau sind die westlichen Reinkarnationsvorstellungen vor allem ein Symptom der »Modernisierung« und nicht zu trennen von solchen Phänomenen wie »Pluralisierung« oder »Individualisierung«: »Der Umfang der Verbreitung von Reinkarnationsvorstellungen im Westen gibt Anlaß, die Gründe hierfür ebenfalls im Westen und nicht im Einfluß östlicher Religionen zu suchen« (S. 76). Daran kann nach Sachaus Meinung auch die Tatsache nichts ändern, daß die Anhänger der Reinkarnation sich ihrerseits nicht selten auf Indien oder andere östliche Traditionen berufen.

Sachau tut gewiß gut daran, die modernen westlichen Reinkarnationsvorstellungen in ihren westlichen geschichtlichen Kontext zu stellen und ihre spezifisch westlichen Eigenschaften hervorzuheben; und gewiß hat er recht, wenn er die Ansicht zurückweist, es handle sich hier um Ableger der indischen oder anderer östlicher Traditionen. Richtig ist auch, daß klar und eindeutig aufweisbare Einflüsse aus indischen Quellen keine maßgebliche Rolle für die gegenwärtige Verbreitung der Wiedergeburtslehre im modernen Westen spielen und daß die modernen westlichen Anhänger der Lehre in der Regel keine genaueren Kenntnisse über das indische oder buddhistische Denken haben. Dies kann aber keine Rechtfertigung dafür sein, die dem Thema gleichwohl inhärenten interkulturellen Implikationen gänzlich zu vernachlässigen oder zu leugnen und die westlichen Reinkarnationsvorstellungen in einen ausschließlich westlichen Kontext zu rücken. In dieser Hinsicht schießt Sachau übers Ziel hinaus. Der Blick auf Asien und zumal auf Indien kann auch dann für das Verständnis westlicher Reinkarnationsvorstellungen relevant sein, wenn diese nicht direkt von indischen Konzeptionen abhängig sind und nicht von solider Kenntnis

indischer oder anderer asiatischer Materialien zeugen. Schopenhauer, dessen Bezugnahmen auf indische Gedanken zur Wiedergeburt besonders deutlich und intensiv sind, wird übrigens von Sachau nur ganz beiläufig und oberflächlich behandelt.

Zur Geschichte der indisch-europäischen Beziehungen und Begegnungen gehören auch die Vorurteile und Mißverständnisse, die positiven oder negativen Erwartungen, mit denen man aufeinander zugegangen oder sich gegenseitig ausgewichen ist, ebenso wie die Formen und Gesichtspunkte gegenseitiger Abgrenzung und Ausgrenzung. In diesem hermeneutischen Wechselspiel kommt der Karma- und Wiedergeburtslehre eine wichtige und exemplarische Rolle zu. Dies ist ein Befund, der nicht nur für die Neuzeit gilt, sondern sich, zumindest in Ansätzen, bis in die Antike zurückverfolgen läßt. Später erscheint die Ablehnung der Karmalehre oft als ein Motiv westlicher und christlicher Selbstdarstellung und Selbstabgrenzung gegenüber Indien; Karma und Wiedergeburt gelten als gefährliche Verirrung und Bedrohung der christlich-europäischen Identität. Ablehnung und Abwertung finden wir nicht nur bei christlichen Missionaren und Theologen, sondern auch bei den weltlichen Vertretern der britischen Kolonialmacht. In jüngerer Vergangenheit und in der Gegenwart tritt bei christlichen Autoren jedoch eine neue Offenheit und Gesprächsbereitschaft gegenüber der Wiedergeburtslehre hervor. Ein großer Teil der Literatur zu diesem Thema kommt heutzutage von christlich-theologischer Seite.

Die interkulturelle Dimension des Themas läßt sich auch am indischen Beispiel demonstrieren. Die Karmalehre spielt in der religiösen und kulturellen Selbstdarstellung Indiens und in der Selbstbehauptung gegenüber dem Westen eine wichtige Rolle. Andererseits hat diese Begeg-

nung auch zu tiefgreifenden Revisionen oder Umdeutungen der traditionellen Karmalehre geführt. Dies wiederum hat seinen Widerhall im Westen gefunden. Ohne Berücksichtigung solcher interkulturellen Prozesse dürfte die gegenwärtige Bedeutung der Karma- und Wiedergeburtslehre kaum zu erfassen sein.

Wenn Sachau die modernen westlichen Reinkarnationsvorstellungen auf das Zeitalter der europäischen Aufklärung zurückführen will, so sollte übrigens nicht vergessen werden, daß für die Aufklärung ihrerseits die außereuropäische Welt eine ganz neue Bedeutung gewinnt. Man denke z.B. an das überaus positive Chinabild bei Leibniz und Wolff oder an Voltaires Hinwendung zu China und später zu Indien. Solche Vorläufer der neuzeitlichen Indienkunde wie Joseph Zephaniah Holwell und Alexander Dow sind dem Denken der Aufklärung und dem Deismus verpflichtet und zugleich beeindruckt von der Wiedergeburtslehre und von indischen Moralvorstellungen. Im Jahre 1771 veröffentlicht Holwell seine »Dissertation on the Metempsychosis«. Wichtig und exemplarisch ist auch das Urteil des Pioniers der Sanskritforschung und Gründers der Asiatic Society of Bengal (1784), William Jones. Er erklärt, er sei zwar kein Hindu, halte aber die Lehren der Hindus über den zukünftigen Status der Seele (also die Reinkarnation) für sehr viel vernünftiger und pietätvoller als die »entsetzlichen Ansichten« (»horrid opinions«) der Christen über ewige Verdammnis (Arberry 1946, 37). Damit stellt sich Jones in entschiedenen Widerspruch zu der bei den christlichen Indienmissionaren vorherrschenden Einschätzung der Wiedergeburtslehre. Daß sein Urteil bei den Vertretern der Kirche und der Kolonialmacht nicht viel Anklang fand, kann nicht überraschen. Ganz allgemein ist im England des 19. Jahrhunderts ein Rückschlag gegen das positive Indienbild der Pioniere zu verzeichnen.

Wir können solche Entwicklungen hier nicht weiter verfolgen. Das Thema dieses Kapitels sind ja nicht die »westlichen Reinkarnationsvorstellungen«, sondern die Auslegungen der Karma- und Wiedergeburtslehre im modernen indischen Denken. Wie haben die Inder selbst diese Lehre angesichts westlicher, namentlich christlicher Kritik dargestellt und verteidigt? Wie haben sie andererseits auf Bekundungen eines positiven westlichen Interesses reagiert? Wie hat die Auseinandersetzung mit dem Westen das traditionelle Verständnis der Lehre beeinflußt oder verändert? Wodurch unterscheiden sich die modernen indischen Auslegungen von denen der Tradition?

Was wir über frühe indische Reaktionen auf das Wirken der Missionare und ihre Kritik an der Wiedergeburt wissen, stammt weitgehend aus westlichen Quellen, nicht zuletzt von den Missionaren selbst. Die Inder zeigen kein Interesse daran, solche Auseinandersetzungen zu dokumentieren. Einer der bedeutendsten christlichen Indien-Missionare, der Jesuit Roberto de'Nobili, verfaßt in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Streitschrift in Tamil gegen die Wiedergeburtslehre (Punarjanma-ākṣepam; veröffentlicht 1963); über indische Reaktionen wissen wir nur sehr wenig. Besser steht es im Falle des protestantischen Missionars Bartholomäus Ziegenbalg, der zu Beginn des 18. Jahrhunderts gleichfalls im südindischen Tamil-Lande wirkte. Ziegenbalg selbst bat seine Gesprächspartner, ihre Stellungnahmen in Tamil niederzuschreiben. Deutsche Übersetzungen ausgewählter Texte wurden in der seit 1718 in Halle erscheinenden »Malabarischen Korrespondenz« veröffentlicht. Auch Gesprächsberichte wurden aufgezeichnet und teilweise bereits 1719 in englischer Sprache in London veröffentlicht. Erörtert wurden hier solche Fragen wie die Einheit Gottes in der Vielheit seiner Manifestationen, das Verhältnis der menschlichen Seele zu

Gott, die Rolle von Inkarnationen. Speziell zu unserem Themenkreis können die hinduistischen Aussagen folgendermaßen zusammengefaßt werden: Die christliche Auffassung, daß nur der Mensch eine unsterbliche und zur Erlösung befähigte Seele habe, gilt als gänzlich unannehmbar. Was würde dann aus den anderen Lebewesen, die nach indischer Auffassung gleichfalls dem Karma und der Wiedergeburt unterworfen sind? In diesem Zusammenhang wird als besonders anstößig und mit der Idee ausgleichender Gerechtigkeit unverträglich die Ansicht dargestellt, daß die in einer einzigen kurzen Lebenszeit begangenen Taten so etwas wie ewige Verdammnis in der Hölle nach sich ziehen können. Ähnliche Argumente gegen das Christentum werden auch in späteren, mehr oder minder ausführlich dokumentierten Debatten präsentiert (Young 1981, 22–31; vgl. Halbfass 1988, 36–68).

Insbesondere britische Kritiker des 19. Jahrhunderts assoziieren die Karmalehre zunehmend mit Determinismus und Fatalismus und sehen in ihr eine der wesentlichen Ursachen für die bedrückenden sozialen Zustände Indiens. Der Glaube an Karma und Wiedergeburt läßt nach ihrer Meinung eine verantwortliche mitmenschliche Ethik nicht zu und verdrängt jegliche Bereitschaft zu sozialer Reform. Seine Überwindung sei deshalb eine essentielle Bedingung für den sozialen Aufschwung und den geschichtlichen Fortschritt in Indien. Noch im Jahre 1915 sieht Hermann Oldenberg, einer der bekanntesten Indologen seiner Zeit, die Wiedergeburtslehre als ein Symptom des »schwächlichen Volksgeistes« der Inder (»Die Lehre der Upanishaden«, 100).

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts sind aber auch andere westliche Stimmen hörbar, die das Karma als ein fundamentales Prinzip von universaler Geltung bezeichnen, das sich auch im Westen durchsetzen müßte, womöglich mit

indischer Hilfe. Am entschiedensten wird dieser Standpunkt von der 1875 in New York gegründeten Theosophischen Gesellschaft (Theosophical Society) vertreten. Seit 1879 halten sich die beiden Gründer, die aus Rußland stammende Helena P. Blavatsky und der frühere amerikanische Oberst Henry S. Olcott, für viele Jahre in Indien bzw. Ceylon (Sri Lanka) auf. Sie tun es in der grundsätzlichen Bereitschaft, sich von den Traditionen des Hinduismus und Buddhismus belehren und inspirieren zu lassen; und sie richten das Hauptquartier der Bewegung in Adyar bei Madras ein. Was immer man über die theosophische Gedankenwelt im einzelnen sagen mag – dies ist, auf dem Höhepunkt des Imperialismus und Kolonialismus, ein sehr ungewöhnlicher und für die Regeneration des hinduistischen und zumal des buddhistischen Selbstbewußtseins sehr bedeutsamer Schritt. Freilich geht es hier nicht primär um das Verständnis indischer Lehren, sondern – jedenfalls nach Blavatskys Meinung – um die Wiederentdeckung und Wiederbelebung ursprünglich universaler, menschheitlicher Weisheitslehren. In der indischen Tradition meint man jedoch maßgebliche, anderswo verschüttete Wegweiser zu diesem Ziel zu finden. In den Schriften Helena Blavatskys finden sich übrigens zahlreiche Sanskrit-Termini. Mag es dabei auch zu manchen Umdeutungen, Mißverständnissen und Mystifikationen kommen, so ist doch grundsätzlich beachtenswert, daß hier westliche, namentlich christliche Lehren mit Hilfe indischer Begriffe ausgelegt und geklärt werden sollen (Neufeldt 1986, 233–255). Zu Olcott sei noch bemerkt, daß er sich in aller Form zum Buddhismus (speziell zum Theravāda-Buddhismus) bekennt; große Bedeutung für die buddhistische Erneuerungsbewegung erlangt der von ihm im Jahre 1881 veröffentlichte und vielfach nachgedruckte »Buddhistische Katechismus« (»Buddhist Catechism«).

Karma und Wiedergeburt gehören zum Zentralbereich des theosophischen Gedankengebäudes. Sie gelten als gleichermaßen wissenschaftliche wie religiöse Grundwahrheiten und als Grundbestandteile derjenigen Urweisheit, die für die Gegenwart wiedergewonnen werden soll. Trotz aller Hinweise auf indische Ideen ist freilich offenkundig, daß die theosophische Auffassung der Wiedergeburtslehre in mancher Hinsicht von den indischen Konzeptionen abweicht und einem andersartigen geschichtlichen und kulturellen Kontext angehört. Besonders wichtig und auffällig ist, daß Helena Blavatsky und ihre Anhänger sich durchweg an den Ideen des Aufstiegs und Fortschritts orientieren. Karma und Wiedergeburt dienen der Belehrung und Evolution der Lebewesen und zumal des Menschen; einen Rückfall von der menschlichen Existenz in tierische Existenzformen gibt es hier nicht. Auch mit den Begriffen des Gesetzes, der Gesetzlichkeit und der Wissenschaft wird hier in einer Weise umgegangen, die der indischen Tradition fremd ist. Schließlich ist in ganz geläufiger und gleichfalls nicht-traditioneller Weise von »kollektivem« Karma, karmischen Aggregaten, nationalem Karma, ja sogar von Erd- oder Weltkarma die Rede (Neufeldt 1986, 239). Dies alles hat in den modernen indischen Auslegungen und Neudeutungen der Karmalehre seinen Widerhall gefunden. Daneben hat die theosophische Bewegung aber auch »Reinkarnationsbiographien« hervorgebracht, die von früheren Existenzen wichtiger Vertreter der Bewegung handeln und uns an die Jātaka-Literatur erinnern mögen. Wichtig sind Karma und Wiedergeburt auch in der Anthroposophie Rudolf Steiners, der zunächst der Theosophie angehörte, sich jedoch viel weniger auf Indien bezieht als die Theosophen (Sachau 1996, 141f.).

Die moderne indische Behandlung der Karma- und Wiedergeburtslehre ist nicht zu verstehen ohne die Kritik der christlichen Missionare und der britischen Kolonialherren einerseits und solche Annäherungsversuche wie die der Theosophen andererseits. Rammohan Roy (1772–1833), der sogenannte Vater des modernen indischen Denkens, behandelt das Thema kaum. Auch in den folgenden Jahrzehnten bleibt es eher im Hintergrund. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts tritt es jedoch immer deutlicher hervor und rückt schließlich ins Zentrum der indischen Selbstbehauptung gegenüber dem Westen. Einige Beispiele mögen dies illustrieren.

Vorsichtig und doch bestimmt äußert sich der bedeutende bengalische Autor Bankim Chandra Chatterji (d.i. Bankimcandra Caṭṭopādhyāy, 1838–1894). Besonders aufschlußreich ist ein längerer Exkurs in seinem in bengalischer Sprache verfaßten, unvollständigen Kommentar zur Bhagavadgītā (II, 13–14). Bankim beschreibt zunächst den Status des Glaubens an die Wiedergeburt bei seinen bengalischen Zeitgenossen. Er erklärt, daß die Ablehnung durch die Europäer zusammen mit der Tatsache, daß es keinen wissenschaftlichen Beweis dafür gebe, die gebildeten Bengalis dazu geführt habe, auch ihrerseits die Wiedergeburtslehre zurückzuweisen. Behutsam weist Bankim dann auf die Fragwürdigkeit der christlichen Konzeptionen des Himmels, der Hölle und des richtenden Gottes hin. Gewiß, die Wiedergeburt mag nicht definitiv beweisbar sein. Aber ist sie nicht zumindest wahrscheinlicher als die christlichen Lehren? Kann sie nicht sogar angesichts der modernen Wissenschaft und gegenüber der damals noch ganz am Anfang stehenden Vererbungslehre verteidigt werden? Hier verweist Bankim auf einige der traditionellen indischen Argumente für Karma und Wiedergeburt, z.B. die unterschiedlichen und nicht durch

die Abstammung zu erklärenden Anlagen, die man nicht selten bei Geschwistern findet. Auch das Postulat kosmischer Gerechtigkeit wird beschworen. Zusätzlich zitiert Bankim die positiven Urteile zur Wiedergeburt, die sich bei neueren, westlichen Autoren wie Friedrich Schlegel oder Edward Tyler finden; und er erinnert an ihre Akzeptanz in verschiedenen außerindischen Traditionen. All dies trägt nach Bankims Meinung dazu bei, die Karma- und Wiedergeburtslehre zumindest sehr plausibel zu machen.

Viel schroffer ist die Kritik am Christentum, die der Gründer der Reformbewegung Ārya-Samāj, der aus Gujarat stammende Dayānanda Sarasvatī (1824–1883), vorträgt. Darin hat ihn möglicherweise seine zeitweilige, freilich im Bruch endende Allianz mit den Theosophen bestärkt. Mit Karma und Wiedergeburt hat er sich in intensiver und zugleich recht eigenwilliger Weise beschäftigt und seine Ansichten mehrfach geändert (Jordens 1978, 108f., 258f., 281f.). In der späteren Phase seines Lebens bestreitet er die Möglichkeit einer absoluten und endgültigen Befreiung vom Karma. Die Erlösung (*mokṣa*) ist nur zeitweilig; am Ende kehren die Lebewesen in den Saṃsāra zurück. Erlösung und weltliche Bindung sind ihrerseits zyklische Phasen. Einen wiederum anderen Zugang repräsentiert Ramakrishna (1836–1886), die Inkarnation eines lebendigen, undogmatischen, inklusiv-toleranten Hinduismus im 19. Jahrhundert. Gegenüber dem Christentum und dem Islam zeigt er große Offenheit. Zwar respektiert er Karma und Wiedergeburt als Teil der Tradition, geht jedoch nur in recht beiläufiger Weise darauf ein. Für die Anhänger der Gottesliebe sind sie nach seiner Meinung ohne Bedeutung. An Umdeutungen oder Neudeutungen beteiligt er sich nicht. Eine ganz andere Rolle spielt das Thema jedoch bei Ramakrishnas berühmtestem Schüler, dem gleichfalls aus Bengalen stammenden Swami Vivekananda

(1863–1902). Mehr als jeder andere hat Vivekananda es verstanden, den Indern ein neues Selbstbewußtsein und Stolz auf ihre Tradition zu vermitteln. Auf mehreren ausgedehnten Reisen nach Europa und Amerika wirbt er für den Hinduismus; besonders berühmt wurde sein Auftritt auf dem »Weltparlament der Religionen« (»World Parliament of Religions«), das 1893 in Chicago stattfand. Seine Stellung zwischen Ost und West wird exemplifiziert durch seine zahlreichen, recht verstreuten Äußerungen über Karma und Wiedergeburt (vgl. Williams 1986).

Er bezeichnet die Wiedergeburt (»metempsychosis«, »reincarnation«) als »eine der unter den Völkern des Ostens am weitesten verbreiteten Glaubensformen, und zwar eine, die sie jederzeit zu verteidigen bereit sind – sei es in der Heimat oder in der Fremde«. Über Max Müller, den zumal in Indien berühmtesten westlichen Indologen des 19. Jahrhunderts, sagt er, daß er sich aus eigener persönlicher Erfahrung heraus zu der im Christentum sonst verabscheuten Wiedergeburtslehre bekannt habe. Auch im Neuen Testament meint Vivekananda (im Einklang mit westlichen Autoren) Spuren der Reinkarnationslehre finden zu können. Ferner ist er überzeugt, daß diese Lehre wissenschaftlicher ist als die christlichen Konzeptionen. In ganz geläufiger Weise spricht er vom »Gesetz des Karma« (»law of karma«). Im Einklang mit seinem religiös-politischen Programm der Erweckung Indiens ist es ferner sehr wichtig für ihn, fatalistische Implikationen von der Karmalehre fernzuhalten. Statt dessen betont er das in ihr angelegte Potential an persönlicher Verantwortung und Initiative und bezeichnet sie geradezu als »ewige Bekräftigung menschlicher Freiheit« (»eternal affirmation of human freedom«; Williams 1986, 55).

Wir wollen jetzt noch kurz auf zwei wichtige Repräsentanten des modernen hinduistischen Denkens eingehen,

die ihrerseits exemplarische und zugleich recht persönliche Stellungnahmen über Karma und Wiedergeburt hinterlassen haben – Aurobindo Ghose (1872–1950) und Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975).

Aurobindo wurde in Indien geboren, ging aber noch im Kindesalter mit seinem Vater nach England, wo er den größten Teil seiner Erziehung erhielt. Er kehrte als junger Mann nach Indien, in seine fremde Heimat, zurück. Wie wenige andere hat er versucht, die indische Tradition mit neuem Leben, neuer Dynamik zu füllen; und er hat sich dabei ganz entschieden auf westliche Vorstellungen von Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Evolution eingelassen. Das Absolute, das Brahman, ist nicht immer schon in zeitloser Fülle und Perfektion gegenwärtig; sondern es manifestiert, konstituiert und entfaltet sich in der Zeit und Geschichte. Die Lebewesen und zumal die Menschen sind Teil und aktive Teilnehmer dieses Entwicklungsprozesses.

Aurobindos Interpretation von Karma und Wiedergeburt muß vor diesem Hintergrund und in diesem generellen Kontext gesehen werden. In den Schriften, die er seit dem Beginn seiner literarischen Tätigkeit zu diesem Thema verfaßt hat, verteidigt er Karma und Wiedergeburt resolut und selbstbewußt gegen britische Kritiker und weist insbesondere die geläufige Assoziation dieser Begriffe mit Fatalismus und Resignation zurück. Er setzt sich aber auch zugleich entschieden gegen traditionelle indische Auslegungen ab. Seine wichtigste Prämisse dabei ist, daß der Bereich von Karma und Wiedergeburt, der Saṃsāra, kein Bereich ziellosen Umherirrens ist, aus dem man sich möglichst schnell befreien sollte. Vielmehr ist es ein Bereich, der auf Wachstum und Höherentwicklung hingeordnet ist. Es ist hier viel Raum für die Entfaltung menschlicher Freiheit, für Initiative und Innovation. Und mit

Wissenschaft und wissenschaftlichem Fortschritt ist die Karma- und Wiedergeburtslehre nach Aurobindos Meinung zumindest ebenso verträglich wie irgendeine andere religiöse oder metaphysische Weltsicht (vgl. Minor 1986, 17ff.).

In einem seiner Beiträge zur Karmalehre, der später in den Band »The Foundation of Indian Culture« (1953) aufgenommen wurde, wendet sich Aurobindo gegen die Kritik, die der Engländer William Archer in seinem Buch »India and the Future« (1917) an der Lehre äußert. Wichtig ist für ihn wiederum, die bei den europäischen Kritikern geläufige fatalistische Auslegung der Karmalehre zu widerlegen. Es mag sein, daß in Zeiten nationaler Schwäche und Depression, wie etwa unter der britischen Kolonialherrschaft, gewisse fatalistische Implikationen der Karmalehre hervortreten. Aber dies entspricht doch keineswegs ihrem wahren Potential. In einer zunächst in der Zeitschrift Arya veröffentlichten Artikelserie, die in dem Band »The Problem of Rebirth« (1952) zusammengefaßt wurde, diskutiert Aurobindo eine Reihe von Argumenten für und gegen die Wiedergeburt. Er setzt bewußt neue Akzente und grenzt sich gegenüber manchen traditionellen Ideen deutlich ab. Dem Theodizee- bzw. Kosmodizee-Argument, daß das Karma scheinbare Ungerechtigkeiten in der Welt zu erklären und zu rechtfertigen vermöge, mißt er nur wenig Bedeutung bei. Insbesondere weist er die Ansicht zurück, daß das Karma primär ein Mechanismus von Lohn und Strafe sei, eine Art kosmologische Legislation, die für gute Taten Glück und Freude verheißt und für böse Taten das Gegenteil (Minor 1986, 27ff.; Müller 1996, 86).

Die Lehre von der Vergeltungskausalität projiziere die Wahrheit des Karma auf eine niedere Ebene. Die Orientierung an Lohn und Strafe und an der Idee einer »primitiven, barbarischen Gerechtigkeit« mag der Aufrechterhal-

tung der öffentlichen Ordnung dienen; sie mag die Menschen dazu motivieren, im Einklang mit sittlichen Normen zu leben. Aber dies sei letztlich nichts als eine sekundäre, provisorische, praktisch-didaktische Anwendung der Lehre von Karma und Wiedergeburt. Ihre wahre und eigentliche Bedeutung sei nicht zu trennen von der Idee der Evolution, der Höherentwicklung des Lebens, der Erziehung und Perfektionierung der Seele. Ohne Karma und Wiedergeburt, so meint Aurobindo, sei eine nicht bloß biologische, sondern die Seele und das Bewußtsein betreffende Evolution gar nicht möglich. Denn nur die Wiedergeburt gibt uns die Möglichkeit, über viele Leben hinweg zu lernen und zu wachsen und uns an der Manifestation und Verwirklichung des Brahman in der Welt zu beteiligen. Auch die Tatsache, daß wir uns an frühere Leben und an die in ihnen begangenen Taten nicht erinnern, ist nach Aurobindos Ansicht kein Problem. Dies wäre jedoch dann der Fall, wenn es beim Karma primär um Lohn und Strafe ginge. Wie sollen wir aus den Strafen, die uns in diesem Leben treffen, lernen, wenn wir nicht wissen, wofür wir bestraft werden (Müller 1996, 65, 213)?

Wie Aurobindo, so steht auch Radhakrishnan unter dem Eindruck westlicher Evolutionsvorstellungen und der Idee eines generellen, wenn auch nicht notwendig linearen und direkten Fortschritts. Diese Prämisse prägt auch sein Verständnis und seine Umdeutung der klassischen indischen Konzeptionen von Karma und Wiedergeburt. Gewiß ist Radhakrishnan vertraut mit der traditionellen Auffassung, daß das Karma sehr wohl einen Abstieg, ja Absturz in der Hierarchie der Lebewesen bewirken kann und daß z.B. ein Mensch sehr wohl als Tier und sogar als Pflanze wiedergeboren werden kann. Aber es ist klar, daß dies für Radhakrishnan eine Rarität und Anomalität oder eine mythisch-phantastische Ausschmückung

der wahren Karmalehre ist und daß er es vorziehen würde, dergleichen metaphorisch auszulegen. Einen Rückfall aus dem Menschsein sollte es nicht geben. Der Evolutionsprozeß, so sagt er, habe vom anorganischen Sein zum Bereich der Organismen und von hier zur empfindenden und denkenden, ihrer selbst bewußten Existenz geführt. Eine weitere, höhere Stufe liegt womöglich noch vor uns. Er ist überzeugt, daß sich Karma und Wiedergeburt diesem Evolutions- und Progressionsschema nicht nur grundsätzlich einfügen müssen, sondern auch eine aktive Rolle darin zu spielen haben. Daß dies ganz im Einklang mit der Theosophie und anderen westlichen Auslegungen des Karma steht, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden (Minor 1986, 33ff.; Chemparathy 1991, 15ff.).

Dem Entwicklungsgedanken und dem Postulat des seelischen Wachstums wird die alte Idee der Vergeltungskausalität untergeordnet. In grundsätzlicher Übereinstimmung mit Aurobindo weist auch Radhakrishnan die Vorstellung, daß das Karma seinem Wesen nach eine Instanz von Lohn und Strafe sei, einer niederen Verständnisebene zu. Darüber, daß diese Vorstellung für das traditionelle Denken im Vordergrund steht, sieht er hinweg. Freilich ist die sozusagen juristische Idee der Vergeltungskausalität auch in der Tradition nicht die einzige Dimension des Karma. Wie wir gesehen haben, gibt es daneben den alten Gedanken der karmischen Selbstaffektion und Selbstgestaltung, demzufolge unsere Taten und Gewohnheiten charakterliche Dispositionen schaffen. Auch die Thematik der Leidenschaften oder inneren Befleckungen (*kleśa*) gehört in diesen Zusammenhang. Die Art unseres Umgangs mit Gier, Haß usw. prägt unseren Charakter; sie führt nicht per se zu Lohn oder Strafe. Gewiß, die Leidenschaften sind nicht das Karma selbst; aber sie sind, als seine Wurzeln, doch auch wiederum nicht vom ihm zu trennen.

Der für Aurobindo und Radhakrishnan maßgebliche Gesichtspunkt der Evolution spielt hier allerdings keine Rolle.

Sehr deutlich ist bei Radhakrishnan die apologetische Motivation; und besonders wichtig ist für ihn die Verteidigung des Karma gegen den Vorwurf des Fatalismus. Sein erster veröffentlichter Artikel trägt den Titel »Karma and Free Will« (Modern Review, Calcutta, Mai 1908). Er ist in der Auseinandersetzung mit Alfred George Hogg, seinem Lehrer am Madras Christian College, geschrieben. Hogg, ein durchaus offener und lernbereiter Europäer in Indien, hatte zuvor eine Reihe von Artikeln im Madras Christian College Magazine veröffentlicht, die 1909 unter dem Titel »Karma and Redemption« zusammengefaßt wurden. Daß Karma und Wiedergeburt mit den Ideen des freien Willens, der menschlichen Initiative und der sozialen Verantwortung voll zu vereinbaren sind, ist für Radhakrishnan ganz wesentlich. Schwerer als andere Bekundungen westlichen Überlegenheitsbewußtseins traf ihn der oft von den britischen Kolonialherren geäußerte Vorwurf, daß es im indischen Denken keine wahrhafte Ethik, kein mitmenschliches Engagement gebe und daß der Grund dafür nicht zuletzt im Glauben an Karma und Wiedergeburt zu suchen sei.

Bei Vivekananda, Aurobindo und Radhakrishnan ist die Verteidigung, aber auch Neudeutung und Revision der Karmalehre Teil ihrer kulturellen und nationalen Selbstbehauptung und Apologetik. Übrigens ist das Karma für sie keine bloß individuelle Angelegenheit. Die traditionelle Idee eines an ein persönliches Täterwesen gebundenen Karma wird ergänzt durch die Konzeption eines kollektiven, gesellschaftlichen und nationalen Karma, das der Tradition, trotz gelegentlicher Hinweise auf kombiniertes oder koordiniertes Individualkarma, durchaus fremd war.

Auch in der Terminologie und Rhetorik der indischen Unabhängigkeitsbewegung spielt der Karmabegriff seine Rolle. Das nationale und geschichtliche Karma, das die Inder in die Unterjochung durch die Europäer geführt hat, soll durch aktive Neugestaltung des indischen Schicksals, durch soziale und nationale Initiativen überwunden werden, und der Weg zu politischer und kultureller Eigenständigkeit soll wiedergewonnen werden. Auch solche Führer der Unabhängigkeitsbewegung wie Bal Gangadhar Tilak und Mohandas Karamchand Gandhi appellieren zuweilen an ein auf Nationen oder soziale Klassen bezogenes Karma. Die Idee eines mit mehr oder weniger umfassenden Gruppen von Lebewesen verknüpften Karma, ja sogar eines Weltkarma, findet sich auch bei den Theosophen und Anthroposophen; hier fehlt jedoch der spezifisch indische und konkret-politische Kontext.

Vivekananda, Aurobindo und Radhakrishnan gehören zu den repräsentativsten Vertretern des von Paul Hacker so genannten »Neuhinduismus« (»Neo-Hinduism«), der sich durch Bevorzugung der englischen Sprache und durch eine weitreichende Aneignung westlicher Begriffe und Perspektiven auszeichnet. Traditionelle indische Denkweisen werden hier nicht selten in der Anpassung an westliche Ideen und Orientierungsweisen neu konzipiert oder auch umgedeutet. So wird z.B. der traditionelle Begriff des Dharma durch seine Assoziation mit den westlichen Begriffen der Religion und der Ethik in ein neues Licht gerückt. Gleichermaßen symptomatisch ist die Neudeutung des Karma, mit der wir es in diesem Kapitel zu tun haben. Hacker kontrastiert den Neuhinduismus mit dem, was er »fortlebenden traditionellen Hinduismus« (»surviving traditional Hinduism«) nennt. Hier ist nach seiner Meinung das Verständnis der indischen Tradition keineswegs primär durch westliche Modelle vermit-

telt, sondern geht in wesentlichem Maße noch aus dieser Tradition selbst hervor. Westliche Einflüsse und Begriffe und die Rolle der englischen Sprache sind viel weniger signifikant. Die Abgrenzung der beiden Tendenzen ist zuweilen problematisch; in manchen Details muß Hackers Dichotomie gewiß modifiziert werden. Gleichwohl bietet sie eine nützliche Orientierungshilfe, die sich grundsätzlich auch in der Anwendung auf die Karmalehre bewährt: Es gibt hier Auslegungen, die von denen Aurobindos oder Radhakrishnans deutlich verschieden sind und Hackers »surviving traditional Hinduism« entsprechen (Hacker 1978, 580ff.).

Hacker findet diese Einstellung in den Hindi-Publikationen der Gītā Press exemplarisch dokumentiert, wobei er nicht der Frage nachgeht, inwieweit es sich hier nicht einfach um ein Fortleben der Tradition handelt, sondern um einen bewußt propagierten Traditionalismus. Auch über Karma und Wiedergeburt wird in den Broschüren der Gītā Press und in ihrer monatlich erscheinenden Hindi-Zeitschrift Kalyāṇa manches gesagt. 1969 erschien ein mehr als 700 Seiten umfassender Sonderband zum 43. Jahrgang der Zeitschrift, der die Beiträge zahlreicher gelehrter Autoren zu dem Thema »Paraloka aur punarjanma« (»Jenseits und Wiedergeburt«) zusammenbringt. Dies ist eine der umfangreichsten neueren Veröffentlichungen zu unserem Thema. Das Spektrum der hier vertretenen Ansichten umfaßt eine große Vielfalt verschiedener Gruppen oder Richtungen des heute lebendigen traditionsorientierten Hinduismus. Es reicht von Nachfolgern Śaṅkaras zu Vertretern theistischer, zumal viṣṇuitischer Gottesliebe, von Praktiken der Meditation zu textorientieren Gelehrten, von Sprechern des populären Hinduismus zu Sanskrit-Pandits wie Gopinath Kaviraj (vgl. Klostermaier 1986).

Grundsätzlich gilt den in dem Band vereinigten Autoren die Karma- und Wiedergeburtslehre als zentrales Bestandstück des von ihnen als *sanātanadharma*, »ewige (religiöse) Norm«, bezeichneten Hinduismus. Es wird betont, daß sich diese Lehre in allen als autoritativ angesehenen Schriften finde, von den Veden bis hin zu Purāṇas und allen relevanten neueren Lehrtexten. Immer wieder begegnen uns Zitate aus den heiligen Texten, von denen man annimmt, daß sie nach wie vor im vollen Sinne wahr und verbindlich sind. Der Begriff des Todes, wie er in den Veden und Brāhmaṇas expliziert wird, sollte demnach auch für die Gegenwart noch als relevant gelten. Entsprechend werden die alten und traditionellen Auffassungen über das Jenseits (*paraloka*), einschließlich der Ideen über Himmel und Hölle, in ihrem wörtlichen Sinne respektiert; ähnlich behandelt man solche Begriffe wie den des Feinkörpers, der als Substrat der Wiedergeburt gilt. Auch die Konzeption des Preta, des umherirrenden Totengeistes, der weder einen neuen irdischen Körper noch einen Platz im Himmel oder in der Hölle gefunden hat, wird von mehreren Autoren eingehend erörtert und ist offenkundig ein lebendiger Bestandteil ihres Weltbildes (Klostermaier 1986, 99ff.). Was den Begriff der Wiedergeburt (*punarjanma*) selbst angeht, so geht man davon aus, daß die Wiedergeburt nicht nur durch die heiligen Texte bezeugt ist, sondern auch durch Schlußfolgerungen und die Aussagen kompetenter und spirituell fortgeschrittener Personen über frühere Existenzen bestätigt wird. In deutlicher Opposition zur neuhinduistischen Auffassung begibt sich der Traditionalist und Sanskrit-Gelehrte Maṇḍana Miśra, wenn er die Verbindung des Karma mit der Evolutionslehre kritisiert und erklärt, nur das Karma vermöge die Vielfalt der Lebensformen zu erklären, nicht aber die Evolution, wie sie von Charles Darwin und anderen verstanden wurde (Klostermaier 1986, 93).

Aber auch die hier vertretenen Traditionalisten sind keineswegs unberührt von der Herausforderung durch den Westen und die moderne Wissenschaft. Auch in dem von Hacker so genannten »fortlebenden traditionellen Hinduismus« gibt es mancherlei implizite oder explizite Bezüge auf die moderne Welt sowie Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit und Rationalität. So wird z.B. versucht, das Ahnenopfer (*śrāddha*) im Kontext der modernen Naturwissenschaft verständlich und erklärbar zu machen. Nicht wenige der in dem Band vertretenen Autoren verfügen im übrigen über eine akademische Ausbildung westlichen Zuschnitts. Auch in anderen indischen Landessprachen sowie in Englisch und Sanskrit gibt es Publikationen über die Karmalehre, die die traditionellen Vorstellungen darstellen und verteidigen und doch auch an die moderne Wissenschaft appellieren. Zahlreiche westliche Quellen werden z.B. in dem 1950 in Mysore erschienenen »Sanskrit Prize Essay« von N.N. Bhide über die Geschichte und die systematischen Implikationen der Karmalehre zitiert. Verschiedene Manifestationen des Traditionalismus und Modernismus finden wir auch bei den aus Indien stammenden oder indisch inspirierten Gruppen und Sekten im Westen. Während sich z.B. die Transzendentale Meditation entschieden auf westliche Vorstellungen und Erwartungen einstellt, halten die Hare Krishnas (Krishna Consciousness Society) an traditionell indischen Ideen fest (z.B. an der Zahl 8 400 000 für die Arten der Lebewesen im Saṃsāra). Traditionelle Implikationen leben selbstverständlich auch im populären Selbstverständnis des neuzeitlichen Hinduismus weiter und werden entsprechend in der modernen erzählenden Literatur reflektiert, etwa bei dem Hindi-Autor Premcand (Schreiner 1972, 143ff.).

Der empirisch orientierte Arzt und Reinkarnationsforscher Ian Stevenson, der jahrzehntelang an der University

of Virginia tätig war, ist in Indien sehr bekannt und angesehen, und seine Popularität beschränkt sich keineswegs auf die Vertreter des sogenannten Neuhinduismus (»Neo-Hinduism«). Wir sollten hier aber nicht vergessen, daß Stevenson selbst besonnener ist als so manche seiner indischen oder westlichen Anhänger. Er beansprucht keine definitive Beweiskraft für seine Beobachtungen. Dafür ist der Titel eines seiner Werke exemplarisch: »Twenty Cases Suggestive of Reincarnation« (Charlottesville 1966). Der Titel der angeblich autorisierten Übersetzung von Heinrich Wendt ist weniger zurückhaltend: »Reinkarnation – Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt – 20 überzeugende und wissenschaftlich bewiesene Fälle« (Braunschweig 1976; mehrere Neuauflagen). Empirisch orientierte und von Stevenson inspirierte Fallstudien zur Wiedergeburt, d.h. vor allem Analysen von vorgeblichen Berichten über frühere Existenzen, wurden auch in Indien selbst durchgeführt. Exemplarisch ist »Claims of Reincarnation: An Empirical Study of Cases in India« (1990) von S. Pasricha. Die Tendenz, Karma und Wiedergeburt im Namen der Wissenschaft zu erörtern, zeigt sich auch auf Tagungen, die zu dem Thema veranstaltet wurden; genannt sei das »Seminar on Karma and Rebirth«, dessen »Proceedings« im ersten Band des Indian Philosophical Annual (1965) veröffentlicht sind. Ausgeprägter noch ist die Orientierung an der Wissenschaft bei den Jainas.

In augenfälligem Gegensatz dazu finden die westlichen, theologischen Erörterungen zu Karma und Wiedergeburt wenig Widerhall in Indien. Nachdem sich die Vertreter der christlichen Kirchen lange darauf beschränkt hatten, die Wiedergeburt rigoros abzulehnen, ist in neuerer Zeit ein wachsendes, oft noch etwas mißtrauisches Interesse zu verzeichnen. Es gibt auch mancherlei Bekundungen einer neuen »Gesprächsbereitschaft« über dieses Thema. Zu

dem von Hans Küng und anderen beschworenen »Dialog« ist es freilich im Falle des Hinduismus bisher kaum gekommen.

Wir lassen nun noch einige kurze und selektive Bemerkungen zum modernen Buddhismus folgen, und zwar zunächst zum Theravāda-Buddhismus, der heute bekanntlich in Sri Lanka, Burma und Thailand zu Hause ist. Hier sind das Studium der kanonischen Texte und die Bemühung um ein wörtliches Verständnis der Lehren über das Karma und andere Typen der Kausalität nach wie vor lebendig. Man könnte durchaus, im Anschluß an Hackers Beobachtungen zum Hinduismus, von einem »surviving traditional Buddhism« sprechen. Auf der anderen Seite gibt es verschiedene Manifestationen des Modernismus, der an die moderne Wissenschaft appelliert und sich um empirische Bestätigung und rationale, psychologische Analyse bemüht. Exemplarisch hierfür ist das Werk K.N. Jayatillekes (1920–1970). Wer die wissenschaftliche Testbarkeit der Karma- und Wiedergeburtslehre, d.h. ihre mögliche Falsifizierbarkeit, postuliert, setzt ein zentrales Bestandstück des Buddhismus und damit diesen selbst aufs Spiel. In diesem Sinne erklärt Jayatillekes Schüler Dharmasiri, daß eine empirische Widerlegung der Wiedergeburt den Buddhismus überhaupt, dessen Sinn in der Überwindung der Wiedergeburt bestehe, widerlegen würde (Müller 1996, 57).

Ein anderer moderner Theravādin aus Sri Lanka, der Psychologe M.W.P. de Silva, deutet die Karmalehre demgegenüber weitgehend im Sinne einer Theorie der psychologischen und charakterologischen Entwicklung und Selbstgestaltung. Er betont die zentrale Bedeutung der Leidenschaften (*kleśa*; Pali *kilesa*) in diesem Zusammenhang. Der sozusagen juristische Aspekt des Karma, das

Prinzip der Vergeltung, bleibt bei ihm ebenso im Hintergrund wie die Wiedergeburtslehre selbst, die er jedoch nicht leugnet. Weiter geht der Thai-Mönch Buddhadāsa, der die Karma- und Wiedergeburtslehre vollständig metaphorisch auslegt. Wenn etwa von einer Wiedergeburt als Tier die Rede sei, so sei das so zu verstehen, daß jemand, der tierisch dumm oder grausam handle, sich sozusagen selbst zum Tier erniedrige. Und grundsätzlich gelte, daß die Sorge um Wiedergeburt im wörtlichen Sinne eine mit dem Geist des Buddhismus unverträgliche egozentrische Einstellung impliziere und deshalb zu überwinden sei. In Wahrheit gehe es immer nur um die Gegenwart (vgl. Müller 1996, 60f.; Matthews 1986, 133f.). Weitgehend ignoriert werden Karma und Wiedergeburt in den ganz auf die soziale und ethische Dimension ausgerichteten neubuddhistischen Lehren von Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956), für den der Buddhismus ein Mittel zur Reform der indischen Gesellschaftsordnung ist. Die von ihm begründete neubuddhistische Bewegung hat heute etwa fünf Millionen Anhänger in Indien.

Die Bereitschaft zu neuen und unkonventionellen Perspektiven ist besonders ausgeprägt in einigen Schulen des modernen japanischen Buddhismus, etwa im Zen-Buddismus. Die Hingabe an die Gegenwart als das konkrete Jetzt ist hier maßgeblich. Ob es Wiedergeburt de facto gibt, ob sie sich in der Zukunft für uns ereignen wird – das ist eine letztlich irrelevante Frage. Man mag darüber nachsinnen, aber es bleibt doch gedankliche Spielerei, ohne Belang für die Befreiung, das Nirvāṇa. Unter den vom Zen-Buddhismus inspirierten Philosophen der Kyoto-Schule hat sich z.B. Keiji Nishitani in eigenständiger Weise mit der Wiedergeburtslehre auseinandergesetzt. Eine wörtliche und an der Idee wissenschaftlicher Faktizität orientierte Ausle-

gung kommt auch für ihn nicht in Frage. Die Lehre vom Saṃsāra ist für ihn ein Mythos, jedoch ein Mythos von existentieller Bedeutung, der das Wesen des Menschen in seiner Endlichkeit sichtbar werden läßt, und zwar in seiner sozusagen unendlich wiederholten oder wiederholbaren Endlichkeit. Gedanken aus der buddhistischen Tradition werden hier mit Ansätzen Martin Heideggers verknüpft.

Auch der Verkünder des Zen-Buddhismus im Westen, Daisetz Teitaro Suzuki, neigt zu einer mythisch-metaphorischen Auslegung der Konzeption des Saṃsāra. Neben solchen philosophischen Aneignungen der Idee des Saṃsāra gibt es auch ganz andere Auslegungen und Anwendungen der Karma- und Wiedergeburtslehre im modernen japanischen Buddhismus. Dies gilt z.B. für die um 1920 in Tokyo gegründete Reiyukai-Sekte, die diese Lehre mit einem stark ausgeprägten Ahnenkult und der Idee der Übertragbarkeit des Karma unter Blutsverwandten verbindet.

Große Bedeutung hat der Glaube an Karma und Wiedergeburt im tibetischen Buddhismus. Er ist zu einem zentralen Bestandteil der tibetischen Kultur geworden und hat auch in der modernen Welt seinen Einfluß keineswegs verloren. Einige seiner Manifestationen sind im Westen sehr bekannt geworden, etwa der Glaube an die Rückkehr verstorbener Meister und Lehrer und an die Möglichkeit, solche Inkarnationen schon im Kindesalter zu identifizieren und sie auf erneute spirituelle Führungspositionen vorzubereiten. Vor allem gilt dies für den Dalai Lama selbst, den die Tradition als eine Inkarnation des mildtätigen Bodhisattva Avalokiteśvara ansieht. Zahlreiche populäre Publikationen, Filme wie Bernardo Bertoluccis »Little Buddha« oder Martin Scorceses »Kundun« und persönliche

Bekenntnisse von Hollywood-Stars wie Richard Gere bezeugen das besondere Interesse, das die tibetischen Lehren zur Wiedergeburt in der modernen westlichen Welt gefunden haben.

Gläubige tibetische Buddhisten sind überzeugt, daß der Dalai Lama und andere spirituell fortgeschrittene Wesen sich an frühere Existenzen erinnern können. Es gehört jedoch nicht zum Stil des Dalai Lama, solche Erinnerungen für sich selbst zu beanspruchen oder die faktische Wahrheit der Wiedergeburt dogmatisch zu behaupten. Seine Äußerungen hierzu klingen zuweilen recht nonchalant. Vor einigen Jahren erschien er zu einem Interview in der Sendung »Nightline« bei Ted Koppel, einem der führenden Fernsehjournalisten der USA. Zum Abschluß des Interviews fragte ihn ein milde lächelnder Koppel, ob er denn etwas über Erinnerungen an frühere Existenzen sagen könne. Der Dalai Lama lächelte ganz unbefangen zurück und erklärte, er sei doch inzwischen ein älterer Mann, der zuweilen nicht einmal genau sagen könne, was er am vorhergehenden Tage erlebt habe.

Die Frage nach der faktischen Wahrheit der Wiedergeburt bleibt hier in der Schwebe. Man mag darin eine im Mahāyāna-Buddhismus durchaus legitime Anpassung an die Situation, d.h. an den westlichen Publikumsgeschmack, sehen. Aber vielleicht ist es nicht nur dies. Was immer die Ansichten des Dalai Lama über Karma und Wiedergeburt sein mögen, wir dürfen sicher sein, daß er sich auf die Bindung der Wahrheit und Bedeutung des Buddhismus an die Faktizität und Beweisbarkeit der Wiedergeburt, die wir bei den modernen Theravādins Jayatilleke und Dharmasiri fanden, nicht einlassen würde.

Der Dalai Lama ist Mahāyāna-Buddhist in der Nachfolge Nāgārjunas, des Begründers der »Lehre vom Leeren« (*Śūnyavāda*). Für Nāgārjuna und seine Schule ist das Kar-

ma ein durchaus wesentliches Bestandstück der buddhistischen Lehre, ein regulatives Prinzip im buddhistischen Weltverständnis, Orientierungshilfe für die sittliche Lebensführung – und es gehört doch zugleich einem Bereich provisorischer und bloß konventioneller Wahrheit an. Vom Standpunkt der vollen und absoluten Wahrheit, d.h. der vollen Realisation der Selbstlosigkeit und »Leere«, ist das Karma irrelevant und muß in seiner Irrelevanz durchschaut und transzendiert werden. Damit muß auch die Sorge um seine Beweisbarkeit oder Widerlegbarkeit überwunden werden. Die wissenschaftliche Faktizität, an die Jayatilleke und Dharmasiri appellieren, ist ja selbst Teil der als *saṃvṛti* oder *vyavahāra* bezeichneten niederen und provisorischen Wahrheit.

Aber ganz abgesehen von der Problematik der »doppelten Wahrheit« und ihrer Anwendung auf Karma und Wiedergeburt, dürfen wir davon ausgehen, daß ein definitiver Beweis oder eine endgültige Widerlegung hier nicht zu erwarten sind. Die Idee, daß es sich um wissenschaftliche testbare Tatsachenbehauptungen oder Hypothesen handelt, sollten wir, wie an früherer Stelle schon angedeutet, aufgeben. Und sollten sich Karma und Wiedergeburt dennoch einmal als objektiv vorhandene, theoretisch und technisch beherrschbare Gegebenheiten erweisen, so hätten sie eben dadurch ihre »mythisch-metaphorische« und »bildlich-inspirierende« Kraft (Schmidt-Leukel 1996, 180) ein für allemal verloren.

Wenn wir noch einmal auf dieses Kapitel zurückblicken, so können wir sagen, daß es mit einem breiten Spektrum von Standpunkten zwischen Traditionalismus und Modernismus zu tun hat. Manche traditionell-mythischen Ansichten über Karma und Wiedergeburt leben weiter und werden z.T. explizit verteidigt. Auffälliger und inter-

national wirksamer sind jedoch die modernistischen Deutungen und Umdeutungen, die wir im sogenannten Neuhinduismus (»Neo-Hinduism«), etwa bei Vivekananda, Aurobindo und Radhakrishnan, finden. Die folgenden Motive sind exemplarisch: Karma gilt als ein grundsätzlich wissenschaftlicher Begriff, ein universales Gesetz und Erklärungsprinzip, das alle bloß physische Kausalität umfaßt und aufhebt. Man bemüht sich hinsichtlich der Wiedergeburt um empirische Daten, sammelt und analysiert persönliche »Reinkarnationsberichte«. Die Begriffe der Evolution und des kollektiven Fortschritts erlangen zentrale Bedeutung für das Verständnis von Karma und Wiedergeburt; die Dimension von Lohn und Strafe tritt in den Hintergrund. Fatalistische Implikationen werden zurückgewiesen; statt dessen wird das ethische und soziale Potential der Lehre hervorgehoben. Vor allem im Zusammenhang mit der indischen Unabhängigkeitsbewegung ist von »kollektivem Karma«, »Gruppenkarma« oder auch »Nationalkarma« in einer Weise die Rede, für die es in der Tradition keine Vorbilder gibt. Hier ist der Einfluß der Theosophie ebenso deutlich wie bei der Verknüpfung der Karmalehre mit den Ideen der Evolution und des geschichtlichen Fortschritts.

Freilich sollten wir nicht vergessen, daß wir es auch im traditionellen Denken zuweilen mit karmischen Wirkungen zu tun haben, die nicht strikt persönlicher Art sind, sondern die Befindlichkeit und das Zusammenleben von mehr oder weniger großen Gruppen von Lebewesen betreffen. Dies gilt z.B. dann, wenn man karmische Ursachen für das Entstehen von Epidemien (Weiss 1980, 113f.) und Erdbeben oder gar für den Beginn einer neuen Weltperiode (wie im Vaiśeṣika) annimmt. Auch beim Zusammenleben von Familien und anderen Gemeinschaften wird, wie z.B. der Nyāya-Kommentator Uddyotakara

deutlich macht (s.o., S. 145), die strikt persönliche Bindung des Karma in Frage gestellt. Jedoch sollten wir in diesen Fällen nicht von »kollektivem Karma« oder »Gruppenkarma« sprechen, sondern von »koordiniertem Individualkarma«.

10. Epilog

Wie in der Einleitung (S. 12) angekündigt, haben wir uns in dieser Darstellung vor allem an theoretisch orientierte, mehr oder minder normative Texte aus den Bereichen der Philosophie und Religion, des Rechtswesens und der traditionellen Wissenschaften gehalten. »Die Rolle, die Karma und Wiedergeburt im gesellschaftlichen, politischen oder künstlerischen Leben und ganz allgemein in der alltäglichen, praktischen Orientierung der Inder gespielt haben und spielen«, wäre ein Thema für ein anderes Buch.

Wie manifestiert sich der Glaube an das Karma im Familienleben der Inder, in den Dörfern, den Städten, in der Diaspora? Hat er Einfluß auf alltägliche Entscheidungen, auf die sittliche Orientierung? Wie fügt er sich in das gesellschaftliche und religiöse Leben ein? Wie verbindet er sich mit dem Glauben an die Macht der Götter, Geister und Gestirne? Wie manifestiert er sich, wenn überhaupt, im Verhalten der Menschen? Hat er greifbaren Einfluß auf den Ablauf der indischen Geschichte genommen? Hat er tatsächlich, wie die Kritiker nicht selten erklärt haben, zur Konsolidierung des Kastenwesens und zu sozialer Lethargie beigetragen? Und in welchem Maße hat er die Entwicklung der einheimischen Wissenschaften, das Wirtschaftsleben oder den Bereich des Politischen beeinflußt? Hier wäre insbesondere auch an das Beispiel Tibets zu erinnern, wo Karma und Wiedergeburt eine sehr ausgeprägte und augenfällige sowie alle Lebensbereiche erfassende Rolle spielen. Wie immer wir solche Fragen beantworten mögen, es wäre in jedem Falle zu einfach, in diesem Zusammenhang von praktischen Anwendungen oder Um-

setzungen theoretischer Konzeptionen zu sprechen. Als Faktor der Lebenspraxis ist der Glaube an Karma und Wiedergeburt ein durchaus eigenständiges Phänomen, das nicht aus theoretisch oder normativ orientierten Texten abgeleitet werden kann und das eine Zugangs- und Darstellungsweise eigener Art erfordert. Im Rahmen des vorliegenden Buches konnte dies nicht geboten werden.

Aber auch im textlichen Bereich kann und will unsere Darstellung keineswegs Vollständigkeit beanspruchen. Wir sind kaum auf die Erscheinungsformen der Karma- und Wiedergeburtslehre im Kontext des Mythos, des Epos und ganz allgemein der erzählenden Literatur eingegangen. Auch hier ist zu beachten, daß es sich nicht bloß um Exemplifikationen oder narrative Einkleidungen theoretischer Lehren handelt, sondern um Manifestationen eigener Art des Karmagedankens. Andere Aspekte, andere Probleme werden sichtbar, wenn vom Karma im Rahmen von Geschichten die Rede ist, wenn die handelnden und die Konsequenzen ihres Handelns tragenden Individuen in konkreten Situationen und Konstellationen auftreten und sozusagen »in Geschichten verstrickt« sind. Besonders aufschlußreich ist das große Epos Mahābhārata, das neben seinen umfangreichen erzählenden Texten auch mancherlei theoretisch-doktrinäre Passagen enthält und somit beide Formen der Darstellung von Karma und Wiedergeburt in sich vereinigt.

Das Mahābhārata bietet uns einige der entschiedensten und einprägsamsten Formeln über die strikte und ausnahmslose Geltung des Karma: Die Tat verfolgt den Täter wie sein Schatten (III, 181, 25). Alle Lebewesen erfahren die Folgen ihres Tuns (XIV, 18, 22). Wie die Saat, so die Ernte (XIII, 6, 6). Gutes oder schlechtes Karma geht nie verloren (XIV, 18, 1; vgl. XIII, 7, 5). Diese klaren Aussagen erscheinen im narrativen Kontext jedoch als proble-

matisch. Die Unterscheidung von Gut und Böse wird durch die Undurchschaubarkeit konkreter Situationen in Frage gestellt. Wir wissen oft nicht, was wir tun, was die moralische Qualität unseres Tuns ist. Das Leben ist kein klar strukturiertes System; es ist voller Ambivalenz. Was innerhalb eines Beziehungsrahmens als gut und nützlich erscheint, kann in anderer Hinsicht schlecht und schädlich sein. Die menschliche Vernunft ist außerstande, hier klare Verhältnisse zu schaffen. Die Gefahr des Relativismus droht. Die Geschichtenerzähler wissen dies besser als die Philosophen (vgl. Hara 1997). Wichtige und exemplarische Aussagen bietet das Mahābhārata auch über das Verhältnis des aktiven Lebens (*pravṛtti*) zum Rückzug aus der Welt (*nivṛtti*). Der berühmteste Text innerhalb des Epos, die Bhagavadgītā, versucht, die beiden Orientierungsweisen grundsätzlich miteinander zu versöhnen.

Daß die normale Menschenvernunft nicht ausreicht, das Wirken des Karma zu durchschauen und den Eintritt karmischer Folgen im konkreten Fall vorherzusagen, räumen schließlich auch die Philosophen ein. Der Nyāya-Kommentator Uddyotakara betont in diesem Zusammenhang, daß das Karma auch deshalb schwer abzuschätzen ist, weil es jeweils in einen Kontext interpersonaler Bezüge und karmischer Wirkungen eingespannt ist (NV III, 2, 60). Vyāsas Yogabhāṣya postuliert zwar die Regel, daß der karmische Ertrag *eines* Lebens beim Eintritt des Todes sozusagen in einer Pauschale zusammengefaßt wird und die Qualität des unmittelbar folgenden Lebens bestimmt. Zu dieser Regel gibt es aber zahllose Ausnahmen. Mancherlei Taten gehen nicht in die Pauschale ein, sondern müssen separat abgegolten werden. Das Eintreten von Tatfolgen kann in vielen Fällen verzögert, beschleunigt oder ganz aufgehoben werden, und am Ende muß auch Vyāsa einräumen, daß der »Ablauf des Karma« (*karmagati*) schwer

zu durchschauen sei (YBh II, 13). Zahlreiche andere Faktoren, die in den Ablauf karmischer Prozesse eingreifen können, werden uns in anderen Texten genannt: die Macht ritueller Handlungen; die »natürliche« Kausalität physischer Abläufe; *tapas*, die aus der Askese stammende Energie; göttliche Gnade; Sühnezeremonien, Verdienstübertragung und manches andere mehr. Dies mag im Hinduismus besonders auffällig sein, es gilt in anderer Form aber auch im Buddhismus. Selbst bei den Jainas finden wir eine erhebliche Faszination durch wundersame, das normale Walten des Karma aufhebende Begebenheiten (*āścarya*).

Wir haben im Einleitungskapitel vor einem unvorsichtigen Gebrauch des Ausdrucks »Gesetz des Karma« gewarnt. In mancher Hinsicht dürfte der Begriff der Regel vorzuziehen sein. Im indischen Bereich dürfen wir hier durchaus an die Grammatik (*vyākaraṇa*) erinnern, deren allgemeine Regeln (*utsarga*) durchweg spezifische Ausnahmen (*apavāda*) zulassen. Ähnliches gilt, namentlich im Hinduismus, für den Bereich des *dharma*, der sittlich-religiösen Norm. Auch im westlichen Sprachgebrauch wird nicht selten vorausgesetzt, daß die Möglichkeit von Ausnahmen für den Begriff der Regel geradezu konstitutiv ist. In diesem Sinne erklärt z.B. Martin Luther, daß es keine Regel ohne Ausnahme gebe: »Wir sehen nämlich, daß weder die Grammatik noch andere artes so geregelt sind, daß sie nicht ihre Ausnahmen hätten« (Weimarer Ausg. 42, 21).

Trotz aller Variabilität und Durchlässigkeit für Ausnahmen sollten wir aber nicht übersehen, daß es in den verschiedenen Versionen der Karma- und Wiedergeburtslehre einen Zentral- und Konvergenzbereich gibt, den wir im Einleitungskapitel (S. 24f.) wie folgt beschrieben haben:

»Im allgemeinsten Sinne können wir sagen, daß die indischen Konzeptionen von Karma und Wiedergeburt

(d.h. vom Saṃsāra) die Ideen der Kausalität und Kontinuität mit dem Postulat der ausgleichenden Gerechtigkeit verbinden. Idealtypisch sollte dies zu Abläufen des Lebens und Erlebens führen, die sich sozusagen selbst regulieren und keiner göttlichen oder sonstigen Intervention bedürfen. Keine karmisch oder moralisch relevante Handlung sollte folgenlos bleiben, sondern immer positive oder negative Erlebniszustände und Existenzweisen nach sich ziehen. Andererseits sollte keine positive oder negative (d.h. als Lohn oder Strafe deutbare) Erlebnis- und Existenzweise ohne entsprechende, moralisch relevante Tatursache sein. Diese Doppelprämisse impliziert eine volle Integration der karmischen Tatvergeltung und der Wiedergeburt. Karma erfordert Wiedergeburt, damit Getanes abgegolten werden kann und sich nicht folgenlos verliert, und die Wiedergeburt würde zum Erliegen kommen ohne die dynamische Triebkraft des Karma, das zugleich als Wirk- und Finalursache fungiert. Dies ist eine aus den Postulaten der Gerechtigkeit, der Kontinuität und der Kausalität abgeleitete Regel. Es ist eine Forderung an die Welt, nicht aber ein aus ihrer systematischen Beobachtung abgeleitetes oder ableitbares Gesetz«.

Die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, Karma und Wiedergeburt wissenschaftlich zu sichern, ist jedoch kein Grund für die Annahme, daß diese Konzeptionen ihre Relevanz bald einbüßen werden und daß mit dem Erlöschen des Interesses damit zu rechnen ist, daß sie in naher Zukunft aus dem geistigen Leben unserer Zeit verschwinden werden. Im Gegenteil: Sollte es, entgegen allen Anzeichen und Erwartungen, doch einmal zu einer wissenschaftlichen Sicherung von Karma und Wiedergeburt kommen, zum objektiven Nachweis ihrer Faktizität und zur theoretischen Erfassung und Kalkulation ihrer Funktionsweisen, so wäre eben dies das Ende ihrer lebendigen Bedeutung.

Wie wir gesehen haben, hat die Karma- und Wiedergeburtslehre innerhalb der indischen Tradition drei deutlich unterscheidbare und doch zugleich aufeinander bezogene Funktionen. Sie bietet erstens einen Leitfaden für die Lebensführung, indem sie für gegenwärtige Handlungen und Entscheidungen zukünftige Vergeltung in Aussicht stellt. Zweitens erklärt und rechtfertigt sie gegenwärtige Ereignisse und Phänomene, indem sie sie als Folgen früherer Taten und Entscheidungen auslegt. Sie artikuliert drittens ein fundamentales Ungenügen am weltlichen, zeitlichen und zyklischen Existieren und postuliert die Möglichkeit endgültiger Transzendenz und Befreiung. In allen drei Bereichen lassen sich verschiedene Formen der Auslegung oder auch Ebenen der Bedeutung aufweisen.

Wir dürfen wohl davon ausgehen, daß die Lehre von der karmischen Vergeltung meist durchaus wörtlich verstanden wurde. Andererseits erscheint sie aber auch, im Lichte radikaler philosophischer Reflexion, als eine Lehre, die nicht im vollen und eigentlichen Sinne gültig ist, sondern eine lediglich vorläufige Geltung auf der Ebene praktischer, provisorischer Wahrheit und Orientierung hat. Was die Erklärungsfunktion des Karma angeht, so fanden wir, daß sie nicht in allen Fällen an die Idee einer kosmischen Jurisdiktion appelliert. Statt dessen scheint es zuweilen um eine Kausalität psychischer und charakterlicher Selbstaffektion und Selbstgestaltung zu gehen, d.h. darum, daß die Taten und Entscheidungen eines Menschen sein sittliches und charakterliches Sein stiften. Freilich ist dies stärker an den Begriff der »Leidenschaften« (*kleśa*) geknüpft als an den des Karma selbst. Und anders als im modernen Denken wird im traditionellen indischen Denken die Idee der karmischen Selbstaffektion nicht gegen den Aspekt von Lohn und Strafe ausgespielt. Auch im Hinblick auf die dritte Funktion oder Dimension der Kar-

ma- und Wiedergeburtslehre gibt es verschiedene Weisen des Zugangs, verschiedene Ebenen der Bedeutung. Wird die Erlösung einerseits als eine reale Befreiung von wirklichen Kräften und Bindungen verstanden, so gilt sie andererseits als Überwindung eines fundamentalen Irrtums, der sich nicht zuletzt im Glauben an die Karma- und Wiedergeburtslehre und ihre Voraussetzungen manifestiert. Die Befreiung vom Karma liefe demnach auf die Überwindung der Karmalehre hinaus.

Neben der Reinkarnation als einer generell unfreien Verstrickung in die Welt kennt die indische Tradition auch die Idee einer bewußten und frei gewählten Inkarnation, eines Eingehens oder »Herabstiegs« (*avatāra* usw.) in die Welt, zu dem sich Götter oder andere übermenschliche Wesen entschließen können (Parrinder 1982). Auf die Unterschiede und Beziehungen zwischen beiden Typen der Inkarnation konnten wir im Rahmen dieser Darstellung nicht eingehen.

Abkürzungen

Indische Werke sind in der Regel nicht mit bibliographischen Angaben versehen. Sie werden nach den üblichen Vers- und Kapiteleinteilungen zitiert.

AGPh	P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. 6 Bde. (s. Bibliographie)
AK (Bh)	Vasubandhu, Abhidharmakośa(bhāṣya)
AN	Aṅguttaranikāya
BAU	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
BS	Brahmasūtra
BSBh	Śaṅkara, Brahmasūtrabhāṣya
CU	Chāndogya-Upaniṣad
DN	Dīghanikāya
GK	Gauḍapādakārikā
IPVV	Abhinavagupta, Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī. 3 Bde. (Kashmir Series of Texts and Studies)
JM	Āryaśūra, Jātakamālā
Kauṣ.	Kauṣītaki-Upaniṣad
KU	Kaṭha-Upaniṣad
Manu	Manusmṛti (Mānavadharmaśāstra). Hg. J. Jolly. London 1887 (Übers. G. Bühler: The Laws of Manu. Oxford 1986 und Nachdrucke)
MMK	Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā
MN	Majjhimanikāya
Muṇḍ.	Muṇḍaka-Upaniṣad
NBh	Vātsyāyana Pakṣilasvāmin, Nyāyabhāṣya (Calcutta Sanskrit Series)
Netti	The Netti-pakaraṇa. Hg. E. Hardy. London 1902 (Nachdruck 1961)
NK	Śrīdhara, Nyāyakandalī (in: The Bhāṣya of Praśastapāda, together with the Nyāyakandalī of

	Śrīdhara) Hg. V. P. Dvivedin. Benares 1896 (Nachdruck Delhi 1984)
NS	Nyāyasūtra (Calcutta Sanskrit Series)
NV	Uddyotakara, Nyāyavārttika
PB	s. NK
ŚB	Śatapatha-Brāhmaṇa
SK	Īśvarakṛṣṇa, Sāṃkhyakārikā
TAS	Umāsvāti, Tattvārthasūtra (auch Tattvārthādhigamasūtra)
TR	W. Halbfass, Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. Albany 1992
VS	Vaiśeṣikasūtra
WWV	A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Hg. A. Hübscher. 3. Aufl. Wiesbaden 1972
YBh	Vyāsa, Yogabhāṣya
YS	Yogasūtra

Literatur

Zusammen mit dem Abkürzungsverzeichnis dient diese Bibliographie in erster Linie dazu, die in den Text eingefügten Stellenhinweise zu erklären. Zusätzlich enthält sie einige im Text nicht genannte einführende, weiterführende oder ganz einfach exemplarische Arbeiten zum Thema dieses Buches (z.B. Reichenbach 1990, als Versuch einer philosophischen Klärung; Keyes und Daniel 1983, eine Sammlung von Beiträgen aus anthropologischer und soziologischer Sicht; Head und Cranston 1977, eine moderne Anthologie, die die universale Verbreitung der Karma- und Wiedergeburtslehre zu demonstrieren versucht). Ferner sind einige Beispiele aus der gegenwärtigen westlichen Karma-Literatur angegeben (u.a. Zürrer 1992; Hardo 1998). Auch meine eigenen früheren Arbeiten zum Thema, die die vorliegende Darstellung teils vorbereiten, teils ergänzen, habe ich angeführt. Weitere bibliographische Angaben finden sich in: O'Flaherty 1980, 319–329; Kumoi 1979, 31–79 (mit besonderer Berücksichtigung japanischer Arbeiten). Zur allgemeinen und bibliographischen Einführung in die indischen Studien sei die »Einführung in die Indologie« von H. Bechert und G. von Simson (Hg.) genannt.

Abegg, E. (Übers.) 1956. Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa. 2. Aufl. Berlin.

Abhedananda. 1989. Reincarnation. Calcutta (1. Aufl. 1899; repräsentative neuhinduistische Darstellung).

Amṛtacandra Sūri. 1933. Puruṣārthasiddhyupāya. Hg. und übers. A. Prasada. Lucknow.

Arberry, J. A. 1946. Asiatic Jones, London.

Aurobindo Ghose. 1971. The Problem of Rebirth. Pondichery (Virth Centenary Library 16).

Bechert, H.; Simson, G. von (Hg.) 1993. Einführung in die Indologie. 2. Aufl. Darmstadt.

Bhāsarvajña. 1968. Nayāyabūṣaṇa. Hg. Yogīndrānanda. Benares.
Bodewitz, H. W. 1973. Jaiminīya Brāhmaṇa. I, 1–65. Translation and Commentary. Leiden.
Bodewitz, H. W. 1994. »Life after Death in the Ṛgvedasaṃhitā.« In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 38 (Orbis Indicus; Festschrift G. Oberhammer), 23–41.
Bodewitz, H. W. 1996. »Redeath and Its Relation to Rebirth and Release.« In: Studien zur Indologie und Iranistik 20 (Festschrift P. Thieme), 27–46.
Bruhn, K. 2000. »Die Ahiṃsā in der Ethik des Jaina-Autors Amṛtacandra.« In: Die indische Idee der Gewaltlosigkeit. Hg. A. Wezler. Reinbek.
Butzenberger, K. 1989. Beiträge zum Problem der personalen Identität in der indischen Philosophie: Die jinistischen Beweise für die Existenz eines jīva im Viśeṣāvaśyakabhāṣya. Diss. München.
Butzenberger, K. 1996. »Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny After Death: The Beginnings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration. I.« In: Berliner indologische Studien 9, 55–118.
Casadio, G. 1992. »The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots.« In: Studia Manichaica. Hg. G. Wießner und H.-J. Klimkeit. Wiesbaden, 105–130.
Chemparathy, G. 1991. Vendanta Old and New: Change in Continuity. Utrecht.
Collins, S. 1982. Selfless Persons. Cambridge.
Dasgupta, S. 1922–1955. A History of Indian Philosophy. 5 Bde. Cambridge (mehrere Nachdrucke).
Deussen, P. 1920. Das System des Vedanta. 3. Aufl. (1. Aufl.: 1883). Leipzig.
Deussen, P. (Übers.). 1963. Sechzig Upanishad's des Veda. 4. Aufl. (1. Aufl.: 1897). Darmstadt.
Deussen, P. 1922. Allgemeine Geschichte der Philosophie. 6 Bde. 5. Aufl. (1. Aufl.: 1984–1917). Leipzig.
Diels, H. 1954. Die Fragmente der Vorsokratiker. 7. Aufl. Hg. W. Krantz. Berlin.

Dietrich, E. L. 1957. »Die Lehre von der Reinkarnation im Islam.« In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 9, 129–149.
Edgerton, F. 1926. »The Hour of Death: Its Importance for Man's Future Fate in Hindu and Western Religions.« In: Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 8, 219–249.
Enomoto, F. 1989. »On the Annihilation of *karman* in Early Buddhism.« In: Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan 34, 43–55.
Farquhar, J. N. 1920. An Outline of the Religious Literature of India. Oxford. (Nachdruck Delhi 1967).
Filliozat, P.-S. 1993. »Caraka's Proof of Rebirth.« In: Journal of the European Ayurvedic Society 3, 94–111.
Franco, E. 1997. Dharmakīrti on Compassion and Rebirth. Wien.
Franke, R. O. (Übers.). 1913. Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt. Göttingen.
Frauwallner, E. 1953–1956. Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bde. Salzburg.
Frauwallner, E. (Übers.). 1956. Die Philosophie des Buddhismus. Berlin (mehrere Nachdrucke bzw. Neuauflagen).
Gandhi, V. R. 1913. The Karma Philosophy. Bombay.
Glasenapp, H. von. 1915. Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas. Leipzig (Diss. Bonn 1915; auch in: Ausgewählte kleine Schriften. Hg. H. Bechert und V. Moeller. Wiesbaden 1980).
Glasenapp, H. von. 1922. Der Hinduismus. München.
Glasenapp, H. von. 1938. Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. Halle.
Gonda, J. 1960–1963. Die Religionen Indiens. 2 Bde. Stuttgart.
Greshake, G. 1988. Tod – und dann? Freiburg.
Hacker, P. (Übers.). 1949. Upadeśasāhasrī von Meister Shankara. Bonn.
Hacker, P. 1978. Kleine Schriften. Hg. L. Schmithausen. Wiesbaden.
Halbfass, W. 1980. »Karma, Apūrva, and ›Natural‹ Causes: Observations on the Growth and Limits of the Theory of Saṃsāra.« In: O'Flaherty 1980, 268–302.

Halbfass, W. 1981. Indien und Europa. Basel/Stuttgart.
Halbfass, W. 1988. India and Europe. Albany (erweiterte amerikanische Neuausgabe von Halbfass 1981).
Halbfass, W. 1991. »Competing Causalities: Karma, Vedic Rituals, and the Natural World.« In: TR 291–328 (revidierte und erweiterte Fassung von Halbfass 1980).
Halbfass, W. 1994. »Menschsein und Lebensziele: Beobachtungen zu den *puruṣārthas*.« In: Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of Gerhard Oberhammer. Hg. F. X. D'Sa und R. Mesquita. Wien, 123–135.
Halbfass, W. 1995. »Zum Verhältnis von Karma und Tod im indischen Denken.« In: Oberhammer 1995, 75–95.
Halbfass, W. 1997. »Happiness: A Nyāya-Vaiśeṣika Perspective.« In: Relativism, Suffering and Beyond. B. K. Matilal Memorial Volume. Hg. P. Bilimoria und J. N. Mohanty. Delhi, 150–163.
Halbfass, W. 1998. »Karma and Rebirth (Indian Conceptions).« In: Routledge Encyclopedia of Philosophy. Hg. E. Craig. London.
Hanson, V.; Stewart, R.; Nicholson, S. (Hg.). 1992. Karma. Wie unser Tun zum Schicksal wird. München (Übers.: J. Eggert; amerikanische Originalausgabe: Karma. Rhythmic Return to Harmony. 1970).
Hara, M. 1994. »Transfer of Merit in Hindu Literature and Religion.« In: Memoirs of the Toyo Bunko 52, 103–135.
Hara, M. 1997. »A Note on *dharmasya sūkṣmā gatiḥ*.« In: Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Hg. E. Franco und K. Preisdanz. Amsterdam, 515–532.
Hardo, T. 1998. Das große Handbuch der Reinkarnation. München (zur »Reinkarnationstherapie«).
Head, J.; Cranston, S. L. (Hg.). 1977. Reincarnation: The Phoenix Fire Mystery. New York (umfangreiche transkulturelle Anthologie).
Hoheisel, K. 1984/85. »Das frühe Christentum und die Seelenwanderungslehre.« In: Jahrbuch für Antike und Christentum 27/28, 24–46.

Horsch, P. 1971. »Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre.« In: Asiatische Studien (Bern) 25, 99–157.
Humphreys, C. 1987. Karma and Rebirth. London (1. Aufl.: 1943; theosophisch inspirierte, neubuddhistische Darstellung).
Jacobi, H. (Übers.). 1932. Trimśikāvijñapti des Vasubandhu. Stuttgart.
Jaini, P. S. 1977. »Bhavyatva and Abhavyatva: A Jain Doctrine of Predestination.« In: Mahāvīra and His Teachings. Hg. A. N. Upadhye. Bombay, 95–111.
Jaini, P. S. 1979. The Jaina Path of Purification. Delhi.
Jaini, P. S. 1980. »Karma and the Problem of Rebirth in Jainism.« In: O'Flaherty 1980, 217–238.
Jaini, P. S. 1991. Gender and Salvation. Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women. Berkeley.
Johnson, W. J. 1995. Harmless Souls. Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism. Delhi.
Jordens, J. T. F. 1978. Dayānanda Sarasvatī: His Life and Ideas. Delhi.
Kalghatgi, T. G. 1972. Karma and Rebirth. Ahmedabad.
Kawamura, L. 1986. »Shinran's View of Karma.« In: Neufeldt 1986, 191–202.
Keyes, C. F.; Daniel, E. V. (Hg.). 1983. Karma: An Anthropological Inquiry. Berkeley.
Klostermaier, K. K. 1986. »Contemporary Conceptions of Karma and Rebirth Among North Indian Vaiṣṇavas.« In: Neufeldt 1986, 83–108.
Kohl, J. F. 1956. Das physiologische und biologische Weltbild der indischen Jaina-Sekte. Aliganj.
Krishan, Y. 1997. The Doctrine of Karma. Its Origin and Development in Brahmanical, Buddhist and Jaina Traditions. Delhi. (Dieser Band vereinigt die zahlreichen Artikel zum Thema, die der Autor seit 1980 veröffentlicht hat.)
Kritzer, R. 1998. »Semen, Blood and the Intermediate Existence.« In: Journal of Indian and Buddhist Studies (Tokyo) 46, 30–36.
Kumoi, S. (Hg.). 1979. Gō shisō kenkyū (Studies in Karma Thought). Kyoto.

Lad, A. K. 1967. A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy. Chowk, Burhanpur (M.P.).
Lamotte, É. 1936. »Le traité de l'acte de Vasubandhu: Karmasiddhiprakarana.« In: Mélanges chinois et bouddhiques 4, 151–288 (Appendix: Franz. Übersetzung von MMK, Kap. 17, mit Kommentar von Candrakīrti).
La Vallée Poussin, L. de. 1936/37. »Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali.« In: Mélanges chinois et bouddhiques 5, 223–242.
Long, H. S. 1948. A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato. Princeton.
MacQueen, G. 1988. A Study of the Śrāmaṇyaphalasūtra. Wiesbaden.
Madanamahārṇava. 1953. Madanamahārṇava of Śrī Viśveśvara Bhaṭṭa. Hg. E. Krishnamacharya and M. R. Nambiyar. Baroda.
Matthews, B. 1986. »Post-Classical Developments in the Concepts of Karma and Rebirth in Theravāda Buddhism.« In: Neufeldt 1986, 123–143.
McDermott, J. P. 1980. »Karma and Rebirth in Early Buddhism.« In: O'Flaherty 1980, 165–192.
McDermott, J. P. 1984. Development in the Early Buddhist Concept of Kamma/Karma. Delhi.
Minor, R. N. 1986. »In Defense of Karma and Rebirth: Evolutionary Karma.« In: Neufeldt 1986, 15–40.
Mishra, U. (Hg.). 1940. The Vijñāna Dīpikā by Padmapādācārya. Allahabad.
Müller, H.-P. 1996. »›Karma‹ und ›Wiedergeburt‹ im Denken moderner Hindus und Buddhisten.« In: Schmidt-Leukel 1996, 57–73; 212–214.
Mumme, P. Y. 1987. »Grace and Karma in Nammālvār's Salvation.« In: Journal of the American Oriental Society 107, 257–266.
Narahari, H.G. 1946. »The Yogavāsiṣṭha and the Doctrine of Free Will«. In: Adyar Library Bulletin 10, 36–50.
Neufeldt, R. W. (Hg.). 1986. Karma and Rebirth: Post-Classical Developments. Albany.
Nyanatiloka (Übers.). 1919. Die Fragen des Milindo. Band I. Leipzig.

Nyanatiloka (Übers.). 1975. Visuddhimagga oder Der Weg zur Reinheit. 3. Aufl. Konstanz.
Nyanatiloka o.J. Buddhistisches Wörterbuch. Konstanz.
Oberhammer, G. (Hg.). 1995. Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition. Wien.
Obeyesekere, G. 1980. »The Rebirth Eschatology and Its Transformations: A Contribution to the Sociology of Early Buddhism.« In: O'Flaherty 1980, 137–164.
Oetke, C. 1988. »Ich« und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse. Stuttgart.
O'Flaherty, W. D. (Hg.). 1980. Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Berkeley.
O'Flaherty, W. D. 1985. Tales of Sex and Violence. Chicago.
Oldenberg, H. 1919. Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇas. Göttingen.
Oldenberg, H. (Übers.). 1993. Reden des Buddha (Hg. H. Bechert). Freiburg (1. Aufl. 1922).
Pappu, S. S. Rama Rao (Hg.). 1987. The Dimensions of Karma. New Delhi.
Parrinder, G. 1982, Avatar and Incarnation. New York (1. Aufl. 1970).
Pasricha, S. 1990. Claims of Reincarnation: An Empirical Study of Cases in India. Delhi.
Potter, K. H. 1980. »The Karma Theory and Its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems.« In: O'Flaherty 1980, 241–267.
Potter, K. H. 1986. »Critical Response.« In: Neufeldt 1986, 109–120.
Potter, H. K. 1987. »Karma and Rebirth: Traditional Indian Arguments.« In: Pappu 1987, 139–165.
Prasad, R. 1989. Karma, Causation and Retributive Morality. New Delhi.
Preisendanz, K. 1994. Studien zu Nyāyasūtra III. 1 mit dem Nyāyatattvāloka Vācaspati Miśras II. Stuttgart.
Reichenbach, B. R. 1990. The Law of Karma. A Philosophical Study. Honolulu.

Rocher, L. 1980. »Karma and Rebirth in the Dharmaśāstras.« In: O'Flaherty 1980, 61–89.
Rohr, W. von. 1996. Karma und Reinkarnation. Düsseldorf.
Sachau, E. (Übers.). 1888. Alberunis's India. London (mehrere Nachdrucke).
Sachau, R. 1996. Westliche Reinkarnationsvorstellungen. Gütersloh.
Sawai, Y. 1993. »Rāmānuja's Theory of Karma.« In: Journal of Indian Philosophy 24, 11–27.
Scheftelowitz, J. 1929. Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion. Stuttgart.
Schmidt, H.-P. 1968. »The Origin of *ahiṃsā*.« In: Mélanges d'Indianisme à la mémoire de L. Renou. Paris, 625–655.
Schmidt-Leukel, P. (Hg.). 1996. Die Idee der Reinkarnation in Ost und West. München.
Schmithausen, L. 1986. »Critical Response.« In: Neufeldt 1986, 203–230.
Schmithausen, L. 1991. The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism. Tokyo.
Schmithausen, L. 1994. »Zur Textgeschichte der *pañcāgnividyā*.« In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 38 (Orbis Indicus; Festschrift G. Oberhammer), 43–60.
Schmithausen, L. 1995. »Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden.« In: Oberhammer 1995, 43–74.
Scholem, G. 1973. Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Frankfurt (1. Aufl. 1962).
Schreiner, P. 1972. The Reflection of Hinduism in the Works of Premcand. Diss. Münster.
Schubring, W. 1935. Die Lehre der Jainas. Berlin/Leipzig.
Seelig, W. 1996. »Schopenhauers und Wagners Verarbeitung des indischen Reinkarnationsgedankens.« In: Schmidt-Leukel 1996, 95–114.
Siauve, S. (Übers.). 1971. Les hiérarchies spirituelles selon l'Anuvyākhyāna de Madhva. Pondichéry.
Steinkellner, E. 1984. »Anmerkungen zu einer buddhistischen Texttradition: Paralokasiddhi.« In: Anzeiger d. phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 121, 79–94.

Steinkellner, E. 1988. Nachweis der Wiedergeburt: Prajñāsenas ›Jig rten pha rol sgrub pa‹. 2 Teile. Wien.
Stettner, W. 1934. Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern. Stuttgart.
Stevenson, I. 1977. »The Explanatory Value of the Idea of Reincarnation.« In: Journal of Nervous and Mental Disease 164, 305–326.
Stevenson, I. 1975–1983. Cases of the Reincarnation Type. 4 Bde. Charlottesville.
Story, F. 1975. Rebirth as Doctrine and Experience. Kandy (Einleitung von I. Stevenson).
Sukhlal Sanghvi. 1974. Pt. Sukhlalji's Commentary on Tattvārtha Sūtra of Vācaka Umāsvāti. Übers. K. K. Dixit. Ahmedabad.
Thieme, P. (Übers.). 1966. Upanischaden. Ausgewählte Stücke. Stuttgart (mehrere Nachdrucke).
Tull, H. W. 1989. The Vedic Origins of Karma. Albany (vgl. dazu die Rezension von L. Schmithausen in: Indo-Iranian Journal 37, 1994, 151–158).
Umāsvāti. 1994. Tattvārtha Sūtra: That which Is. Übers. N. Tatia. San Francisco.
Vetter, T. 1988. The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden.
Vogel, C. 1970. The Teachings of the Six Heretics. Wiesbaden.
Weber, M. 1988. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Bd. 2: Hinduismus und Buddhismus (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 7. Aufl. (1. Aufl.: 1921). Tübingen.
Weiss, M. G. 1980. »*Caraka Saṃhitā* on the Doctrine of Karma.« In: O'Flaherty 1980, 90–115.
Wezler, A. 1995. »Der Tod als Mittel der Entsühnung.« In: Oberhammer 1995, 97–140.
Widengren, G. 1965. Die Religionen Irans. Stuttgart.
Williams, G. M. 1986. »Swami Vivekananda's Conception of Karma and Rebirth.« In: Neufeldt 1986, 41–60.
Windisch, E. 1908. Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig (Königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Abhandlungen der phil.-hist. Klasse 26/2).

Winternitz, M. (Übers.). 1929. Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipiṭaka. Tübingen.
Young, R. F. 1981. Resistant Hinduism. Wien.
Yuktidīpikā. 1998. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā. Hg. A. Wezler und S. Motegi. Bd. 1. Stuttgart.
Zimmer, H. 1946. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. New York.
Zürrer, R. 1992. Reinkarnation: Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung. 2. Aufl. Zürich (umfangreiche Darstellung aus der Perspektive der Kṛṣṇa Consciousness Society).

Register

Abegg, E., 219, 276
abhavyatva, 74
Abhidhamma, 33, 112, 113, 114, 116, 120
Abhidhammapiṭaka, 99
Abhidharma, 33, 112, 114, 120
Abhidharmakośa, 34, 124, 188, 190, 191
Abhinavagupta, 25, 202, 206, 260, 269
abhiniveśa, 155, 197
abhyudaya, 261
»Achsenzeit«, 64
acit, 257
adharma, 29, 68, 133, 134, 136, 152, 159, 166, 208, 235
adṛṣṭa, 29, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 153, 166, 182, 208, 236, 237, 237, 241
Advaita-Vedānta, 33, 168, 169, 195, 201, 209, 225, 254, 255, 256, 257, 260, 263, 269, 277
Agniṣṭoma-Opfer, 44, 46
Ägypten, 16, 18
ahaṃkāra, 151, 158, 232, 265
ahiṃsā, 46, 66, 85, 86, 87, 163, 168, 173, 211, 212
Ahnenopfer, 298
aiśvarya, 152
Aitareya-Upaniṣad, 52
Ajātasattu, 177, 179
Ajita Kesakambalī, 179–180
ajīva, 68
Ājīvikas, 64, 72, 102, 178, 204
ajñāna, 152
ākāśa, 68
akṛtābhyāgama, 116
Akṣapāda Gautama, 140
akusala, 101
akuśala, 101
ālayavijñāna, 125
al-Bīrūnī, 9, 19, 20, 22
Alkohol, 212
aloka, 68
Alter, 117
Altern, 115, 116, 117
Altiranisch, 41
Ambedkar, B. R., 301
Amida, 272
anāgāmi, 122
anaiśvarya, 152
ānanda, 147, 268, 269
anātman, 103
anātmavāda, 185, 192
anattā, 103
āṇava, 261
Andhakas, 115
Aṅguttaranikāya, 99, 117
antaḥkaraṇa, 265
antarābhava, 113, 125, 191

antarātman, 218
antarāyakarman, 78, 83
anuśaya, 171
aparigraha, 86, 162
Āpastamba, 217, 219
apavarga, 31, 147, 253, 267
apūrva, 29, 135, 165, 166, 167, 168
arahat, 122
Arberry, J. A., 282
Archer, W., 291
arhat, 114, 117, 122
ariya, 122
Ārtabhāga, 55–56
ārya, 59, 101, 122, 167
Ārya-Samāj, 288
Āryaśūra, 199, 203, 247
asaṃjñin, 73
āsava, 96, 121
āścarya, 90, 310
Askese, 85, 88, 92, 119, 176, 178, 222, 261, 310
asmitā, 155
Aśoka, 65, 211
āśrama, 213
āsrava, 69, 75, 121
Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, 231
Aṣṭāṅgasaṃgraha, 231
asteya, 162
āstika, 129
astikāya, 68
astināstivyatikrama, 253
Astrologie, 27, 32, 226, 238–240
Astronomie, 226, 238
Atharvaveda, 40
ātivāhikaśarīra, 208
ātman, 27, 33, 56, 60, 89, 134, 141, 147, 166, 169, 170, 190, 193, 195, 196, 202, 207, 208, 228, 229, 230, 231, 253, 255, 256, 268, 269
Atreya, 228
Aurobindo Ghose, 290–292, 293, 294, 295, 296, 305
Avalokiteśvara, 126
avatāra, 313
avidyā, 31, 104, 121, 142, 155, 173, 252, 253, 254, 262, 269
avijjā, 104, 121, 122
avijjāsava, 121
avijñapti, 123
avividiṣā, 153
Āyurveda, 32, 221, 226, 227, 236, 241, 242
āyus, 229, 234
āyuḥkarman, 78, 81

Bādarāyaṇa, 171
bandha, 69, 75
bandhana, 147, 267
bardo, 125
Begierde, s. *rāga, lobha, tṛṣṇā*
Benares, 262, 263
Berger, K., 279
Bertolucci, Bernardo, 10, 302
Bewußtsein, 104, 106, 115, 116, 119, 148, 150, 183, 185, 208, 254, 260
Bhagavadgītā, 49, 58, 169, 257, 287
Bhāgavata-Purāṇa, 275
bhakti, 256, 270, 271
Bhāsarvajña, 148, 268

bhava, 104
bhāva, 152
bhavāsava, 121
Bhavya, 100
bhavya, 259
bhavyatva, 74
bhoga, 161, 229
Bhṛgu, 46, 215
bhūtātman, 218
bīja, 124, 156
Blavatsky, Helena P., 285, 286
Bodewitz, H. W., 41, 42, 50
bodhisatta, 110
bodhisattva, 110, 111, 112, 126, 127, 199, 272, 275
brahmacarya, 86, 163
Brahman, 53, 54, 60, 63, 169, 170, 174, 195, 209, 254, 258, 265, 269, 290
Brāhmaṇas, 26, 30, 37, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 164, 250, 297
Brahmanen, 38, 52, 65, 97, 98, 161, 182, 212, 214, 217, 219, 222
brahmaloka, 60
Brahmasiddhi, 269
Brahmasūtras, 171, 257
Brahmavaivarta-Purāṇa, 211
Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, 32, 37, 38, 47, 49, 52, 53, 55, 57, 58, 61, 170, 171, 246
Bṛhajjātaka, 239
Bṛhaspati, 181, 182
Bṛhatsaṃhitā, 240
Bruhn, K., 87
Buddha, 26, 33, 38, 65, 66, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 105, 106, 111, 112, 114, 117, 118, 128, 177, 179, 192, 199, 200, 205, 224, 225, 272
Buddhadāsa, 301
Buddhaghosa, 99, 112, 203–204, 247
buddhi, 151, 152, 158, 232, 265
Buddhismus, *passim*
Burma, 94, 112, 300
Butzenberger, K., 41, 186

Cakrapāṇidatta, 236
Candrarṣi, 34
Caraka, 231, 234
Carakasaṃhitā, 209, 227, 229, 230, 232, 235, 236
caramadeha, 162
caraṇa, 52, 59
Cārvākas, 181, 182, 183
Casadio, G., 15
Caṭṭopādhyāy, Bankimcandra, 287
cetanā, 102, 113, 215
Chāndogya-Upaniṣad, 32, 38, 47, 49, 51, 52, 53, 58, 59, 61, 170, 171
Charakter, 57, 225, 245–248, 312
Chatterji, Bankim Chandra, 287, 288
Chemparathy, G., 293
China, 64, 282
Christentum, 9, 13, 14, 15, 16, 260, 282–284, 288, 289

cit, 257, 268
citta, 158
cittasantāna, 124
Cūḷakammavibhaṅgasutta, 33, 97

daiva, 132, 205, 234, 240
Dalai Lama, 126, 302, 303
Daniel, E. V., 36
darśana, 32, 131, 262
darśanāvaraṇakarman, 77, 78
Darwin, Charles, 297
Dasgupta, S., 233
Deismus, 282
Descartes, René, 196
Determinismus, 72, 162, 179, 204
Deussen, P., 39, 47, 53, 54–55, 175, 196, 246
Devanandin, 75
devayāna, 48
dhamma, 97, 114
dharma, 24, 29, 68, 88, 97, 114, 123, 133, 134, 136, 152, 159, 166, 184, 208, 213, 295, 310
Dharmakīrti, 100, 183, 185, 192, 200
Dharmaśāstra, 27, 32, 134, 162, 213, 214, 219, 223, 236, 274
Dharmasiri, 300, 303, 304
Dharmaskandha, 125
dhṛti, 153
Diels, H., 17
Digambaras, 34, 35, 66, 67, 70, 88, 89
Dīghanikāya, 177
Dignāga, 185
diṣṭa, 132
diṭṭhāsava, 121
Diṭṭhivāya, 35
doppelte Wahrheit, 70
doṣa, 31, 76, 140, 141, 142, 246
dosa, 120
Dow, Alexander, 282
Doxographie, 181, 183
Dṛṣṭivāda, 35
Dualismus, 148, 208
duḥkha, 61, 140, 159, 194, 250
Dvaita-Vedānta, 256, 258–260
dveṣa, 31, 120, 155, 159

ekabhavika, 158
ekasaṃtānatā, 192
Elementarseelen, 72–73
Eliade, Mircea, 14
Embryologie, 27, 228, 230–232
Empedokles, 17
Enomoto, F., 119
Entsagung, 88
Erlösung (*mokṣa*), 26, 249–278
Ethik, 85, 100, 211, 295

Farquhar, J. N., 37
Fatalismus, 72, 179, 204, 205, 290, 294
Fatalisten, 64
»Fehlwissen«, s. *avidyā*, *moha*, *mithyājñāna*

Feuerritual, 45
Filliozat, P.-S., 209, 242
Franco, E., 183
Franke, R. O., 180
Frauen, 88, 112, 276
Frauwallner, E., 96, 105, 118, 138, 149, 181, 191, 192

gandharva, 124
Gandhi, Mohandas Karamchand, 295
Gandhi, Virchand Raghavji, 35
Gaṇeśa, 265
garbha, 228
garbhāśaya, 228
Garbha-Upaniṣad, 184
Garuḍapurāṇa, 219, 236
Gaster, M., 14
gati, 73, 81, 100
Gauḍapāda, 174, 232
Gautama, 223
Gāyatrī, 265
Gere, Richard, 302
germanische Religion, 16
Gesetzesliteratur, 27, 32
Gespenster, 100
Gewaltlosigkeit, 46, 85, 119, 173
ghātin, 83
Glasenapp, H. von, 20–21, 22, 69–70, 73, 77, 81, 82, 88
Gnade, 270, 271, 272, 274, 275, 310
Gnostizismus, 15
Gonda, J., 45
Gosāla Maṅkhaliputta, 72, 178
gotrakarman, 78, 83
Götterweg, 48–49, 51, 250
Grammatik, 24, 310
Griechenland, 64
griechische Religion, 16, 17, 18
Gujarati, 35, 67
guṇa, 133, 135, 144, 150, 152, 155, 163, 166, 186, 208, 216, 230, 235
guṇapariṇāma, 153
guṇasthāna, 88
gupti, 87

Hacker, P., 250, 295, 296
Halbfass, W., 115, 117, 222, 267, 268, 284
hāna, 269
Hara, M., 274, 309
Hare Krishnas, 298
Hastings, J., 13
Heidegger, M., 302
Herodot, 16, 18
Heterodoxie, 129
hetuphalāveśa, 174
Himmel, 95, 97, 171, 220, 287, 297
Himmelswesen, 100
Hīnayāna-Buddhismus, 123
Hinduismus, 129–175 und *passim*
Hogg, Alfred George, 294
Hoheisel, K., 16
Hölle, 95, 97, 118, 167, 179, 199, 219, 240, 287, 297
Höllenstrafe, 137, 219, 224

Höllenwesen, 100
Holwell, Joseph Zephaniah, 282
Horsch, P., 41

icchā, 260, 269
Illusion, 173, 254
Indra, 211
Initiation, 263
Inkarnation, 313
Intention, 102, 113, 115, 116
Iran, 64
Islam, 9, 10, 13, 14, 15, 260, 288
iṣṭāpūrta, 59
īśvara, 174
Īśvarakṛṣṇa, 149, 153

Jacobi, H., 120
Jaimini, 164
Jaiminīya-Brāhmaṇa, 46, 49, 50
Jaina-Prakrit, 29
Jaini, P. S., 65, 72, 74, 82, 84, 88, 89, 179
Jainismus, s. Jinismus

Japan, 127
jarāmaraṇa, 115
Jaspers, K., 64
Jātakamālā, 199, 203, 247
Jātaka-Texte, 33, 99, 110–112, 286
jāti, 229
Jayarāśī, 181
Jayatilleke, K. N., 300, 303, 304
Jina, 65, 92
Jinabhadra, 186
Jinismus, 22, 27, 30, 31, 32, 34, 35, 38, 64–91, 92, 93, 99, 100, 103, 107, 113, 114, 119, 129, 170, 176, 179, 180, 183, 184, 185–187, 196, 200, 204, 205, 207, 211, 233, 246, 250, 253, 276, 310
jīva, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 171, 172, 186, 187, 196, 207, 218, 228, 229, 230, 231, 253
jīvanmukti, 162, 255, 264
jīvasthāna, 73
jīvāstitvasiddhi, 185
jīvatva, 74
jñāna, 152
jñānāvaraṇakarman, 77, 78
Jōdo-Shinshū, 272
Jones, William, 214, 282
Jordens, J. T. F., 288
Judentum, 9, 13, 14, 15
jyotiṣa, 226, 238

Kabbala, 14, 15
kaivalya, 154, 163, 254, 255
kāla, 132
kaliyuga, 235
kāma, 55, 57
Kamalaśīla, 198
kāmāsava, 121
kamma, 29, 67, 74, 95
kammaniyama, 117
kammapaccaya, 116
kammavipāka, 102, 115

kammayoni, 98
kāmyakarman, 167
Kaṇāda, 133
Kant, Immanuel, 205, 279
Karma, *passim*
karmabhūmi, 168
karmagati, 145, 162, 309
karmagrantha, 34
Karmamīmāṃsā, 164
Karman, s. Karma
kārmaṇaśarīra, 76
Karmaprakṛti, 34
karmāśaya, 30, 158
Karmasiddhiprakaraṇa, 34, 126
karmavipāka, 29
Karmavipākasaṃhitā, 32
karmayoni, 153
karmische Bedingtheit, 116
karmische Kausalität, 10, 96, 116, 173
Kārṣṇājini, 171
kartṛvaiguṇya, 167
karuṇā, 119
kāruṇya, 87
kaṣāya, 31, 75, 76, 83, 246
Kasten, 212, 217
Katharer, 14
Kaṭha-Upaniṣad, 45, 60, 61, 63
Kathāvatthu, 33, 114, 115
Kausalfaktoren, 114
Kausalität, 113, 114, 116, 118, 127, 137, 143, 173–174, 182, 191, 240, 244, 245, 272, 300, 310, 311, 312
Kauṣītaki-Upaniṣad, 49, 50, 53, 62, 63, 274
Kaviraj, Gopinath, 296
Kawamura, L., 272
kāya, 215
kāyakamma, 102
keltische Religion, 16
Keyes, C. F., 36
khandha, 106, 109, 189
kilesa, 120, 300
kiriyā, 74
kleśa, 31, 57, 76, 83, 126, 155, 159, 191, 197, 225, 246, 247, 252, 262, 293, 300, 312
Klostermaier, K., 296, 297
Kohl, J. F., 71
Koppel, T., 303
Kosmodizee, 146, 202, 226, 241, 291
Krankheit, 117, 220–221, 227, 233, 235–236
kratu, 55, 57, 58
Krishan, Y., 21–22, 23, 235, 240, 241, 274
Krishna Conciousness Society, 279, 298
Kritzer, R., 125
kriyā, 29, 74, 260
kriyāyoga, 263
kṛpā, 273
Kṛṣṇa, 271
kṛtaviprapraṇāśa, 117
Kṣatriyas, 38, 52, 65, 212, 217
kṣetrajña, 218
Kumārila, 165–168, 169, 173, 195
Kundakunda, 70, 89

Küng, H., 300
kuśala, 101
kusala, 101

Lad, A. K., 258
Laghujātaka, 239
Lamotte, E., 123
La Vallée Poussin, L. de, 155
Lebensdauer, 114–115
Lebensdurst, 121
Leibniz, G. W., 282
Leiden, 26
Leidenschaften, s. *kleśa, kaṣāya*
Lessing, G. E., 279
liṅga, 187
liṅgaśarīra, 151, 218, 232
liṅgin, 187
lobha, 120
loka, 68
lokavaicitrya, 98
Lukian, 17
Luther, Martin, 310

MacLaine, Shirley, 10, 279
MacQueen, G., 177
Madanamahārṇava, 32, 221, 236
Mādhava-Vidyāraṇya, 181
Madhva, 256, 258–260
Madhyamaka-Buddhismus, 70, 127
Madhyamakakārikā, 127
mādhyasthya, 87
Magadha, 177
magga, 119, 224
Mahābhārata, 27, 32, 61, 63, 130, 132, 149, 205, 218, 274, 308–309
Mahākammavibhaṅgasutta, 33, 98
mahān ātmā, 151, 218
mahāpātaka, 161, 216
mahāpralaya, 266
mahat, 218
Mahāvagga, 104
Mahāvibhāṣā, 34, 125
Mahāvīra, 34, 38, 65, 66, 90, 92, 99, 180, 186–187, 200
Mahāyāna-Buddhismus, 123, 125, 126, 272, 275, 303
maitrī, 86
Maitrī-Upaniṣad, 60, 61, 62, 218
Majjhimanikāya, 33, 97
Makkhali Gosāla, 72, 178, 179, 204
mala, 206, 260
Malayagiri, 185
Mallikā, 99, 224
manas, 73, 136, 137, 143, 151, 158, 193, 194, 208, 215, 229, 230, 232, 265
Mānavadharmaśāstra, 214
Maṇḍana, 269
Mani, 16
Manichäismus, 9, 14, 15
manokamma, 102
Manu, 215, 216, 219
Manusmṛti, 32, 46, 62, 214, 215, 219–223, 230
mārga, 119, 224
Maskarin Gośālīputra, 72

Materialismus, 179, 181–185, 193, 198, 204, 207
Materialisten, 64, 180, 183, 199
Matthews, B., 301
māyā, 173, 254, 261
Meditation, 149, 155, 261
Medizin, 27, 32, 227, 231, 236, 237
Menander, 33, 107, 188
Menon, 17
Metempsychosis, 15, 174, 282
Metensomatosis, 15, 31
mettā, 119
Milinda, 107, 188
Milindapañha, 33, 107, 109, 117, 141, 177, 188, 191
Mīmāṃsā, 58, 132, 135, 157, 162, 164–169, 195, 250
Mīmāṃsāsūtras, 164
Minor, R. N., 291, 293
Mishra, U., 263
Miśra, Maṇḍana, 297
mithyājñāna, 140, 142
moha, 31, 61, 120, 142, 252
mohanīyakarman, 76, 77, 79, 80
mokṣa, 26, 28, 31, 69, 84, 147, 184, 210, 249, 253, 258, 267, 277, 288
mukti, 31, 147, 253, 258, 267
mūlaprakṛti, 77
Mūlasarvāstivādins, 177
Müller, H.-P., 291, 292, 300
Müller, Max, 289, 301
Mumme, P. Y., 274
Mythos, 175, 302, 304, 308
Naciketas, 45
Nāgārjuna, 70, 127, 128, 173, 253, 277, 303
Nāgasena, 107, 108, 109, 188–190
naiṣkarmya, 267
Naiṣkarmyasiddhi, 267
nāmakarman, 78, 82
nāmarūpa, 104
Name, 188–189
Nammālvār, 273
Nandīsūtravṛtti, 185
napuṃsakaveda, 80
nāstika, 129, 184
natthika, 184
Neufeldt, R. W., 285, 286
Neuhinduismus, 295, 299, 305
Neuplatonismus, 18
nibbāna, 101, 105
»Nicht-Selbst«, 103
Niganṭha Nātaputta, 180
nigoda, 72, 73, 74, 179
nigoya, 72
niḥśreyasa, 261
Nimbārka, 258
nirhetu, 273
nirjarā, 69, 76, 84, 88, 119
nirvāṇa, 18, 31, 93, 101, 104, 105, 106, 121, 122, 184, 210, 225, 249, 253, 255, 272, 277, 301
Nishitani, Keiji, 301
nityasukha, 148, 267
niyama, 117
niyati, 132
nivṛtti, 251, 309

Nobili, Roberto de', 16, 293
nokaṣāya, 76, 80
Nyanatiloka, 102, 108, 109, 116, 122, 190, 203
Nyāya, 33, 131, 136, 138, 140–148, 162, 166, 167, 187, 194, 195, 197–198, 200, 201, 202, 208, 226, 228, 242, 245, 250, 255, 267, 268, 305, 309
Nyāyabhāṣya, 136, 140, 142, 145, 148, 166, 268
Nyāyabhūṣaṇa, 148
Nyāyasūtras, 136, 140, 142, 143

Oberhammer, G., 57
Obeyesekere, G., 38–39
Oetke, C., 192, 194
O'Flaherty, W. D., 36, 46
Olcott, Henry S., 285
Oldenberg, H., 58, 110, 284
Om, 265
Opfer, 165, 167, 169, 182
Origenes, 15
Orphik, 15, 17, 18
Orthodoxie, 129, 139, 164, 168, 211

paccaya, 114
Padmapāda, 33, 263
Paesi, 180
Pakudha Kaccāyana, 180
Palästina, 64
Pali, 29, 30, 33, 76, 93, 95, 101, 188
Palingenesie, 174
pañcāgnividyā, 47
Pañcasaṃgraha, 34
paññā, 119
Paññāsa-Jātaka, 112
pāpa, 29, 245
paraloka, 297
paralokasiddhi, 34, 209
paramārtha, 173, 278
parameśvara, 266
parinibbāna, 255
parinirvāṇa, 255
parispanda, 75
Parrinder, G., 313
Pārśva, 66
Patañjali, 33, 154, 155, 197, 263
paṭiccasamuppāda, 103
paṭisandhi, 30, 109, 141
Paṭṭhāna, 116
pauruṣa, 205
Pāyāsi, 180
peta, 100
Pflanzen, 25, 42, 51, 52, 60, 71, 72, 90, 100, 171, 172, 201, 202, 212
Phaidon, 9, 17
phala, 124, 127, 136, 140, 153, 247
Philostrat, 18
Pindar, 17
pitryāna, 48
Platon, 9, 17, 18
Porphyrios, 18
Potter, K. H., 21, 23, 26, 41, 243
pradeśa, 77
pradhāna, 148

pradhānakarman, 157
Präexistenz der Seele, 17
Prajāpati, 53, 54
prajñā, 119
Prajñākaragupta, 183, 185
prajñāparādha, 235
Prakrit, 29, 35, 66, 67
prakṛti, 132, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 163, 208, 216, 218, 230, 254
prameya, 140, 141
pramoda, 86
praṇava, 265
prapatti, 270, 273
prāpti, 123
prārabdha, 205, 264
prasāda, 270
Praśastapāda, 133, 134, 136, 137, 139, 193
pratisaṃdhi, 30, 109, 141
pratiṣedha, 167
pratītyasamutpāda, 103, 140
pratyabhijñā, 261
pratyaya, 114
pravṛtti, 140, 141, 153, 251, 309
pravṛttivijñāna, 125
prāyaścitta, 88, 222, 223, 261
prayatna, 144
Preisendanz, K., 198, 209
Premcand, 298
preta, 100, 217
Pretakalpa, 219, 220, 236
pretyabhāva, 141
preyas, 60
»Primitivreligionen«, 18
pṛthivī, 201
Pseudo-Padmapāda, 263, 264, 266
pudgala, 68, 82, 109, 124, 190
Pudgalapratiṣedhaprakaraṇa, 192
puggala, 188
punabbhava, 30
punarāvṛtti, 30, 45
punarbhava, 30
punarjanma, 30, 297
punarmṛtyu, 30, 45, 62, 250
punarutpatti, 140
puṇya, 29, 245
Pūraṇa Kassapa, 177
Purāṇas, 32, 219, 275, 276, 297
purisakāra, 179
puruṣa, 134, 148, 149, 150, 154, 163, 166, 208, 218, 232, 254, 256
puruṣakāra, 179, 205, 234
pūrvajātijñāna, 200
Pūrvamīmāṃsā, 164, 169, 172, 201
pūrvaprajñā, 53
Pythagoras, 17, 18

Qualitäten, 133

rāga, 31, 147, 152, 153, 155, 159, 252, 267
Radhakrishnan, Sarvepalli, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 305
rajas, 132, 150, 153, 216
Rāma, 271
Ramakrishna, 288

Rāmānuja, 206, 256, 257, 270, 273
Rāmāyaṇa, 271
Rāmcaritmānas, 271
rasa, 228
Ratnāvalī, 127, 253
»Reifungskausalität«, 116
Reinkarnationstherapie, 10
Reiyukai, 302
Ṛgveda, 39, 40, 42, 43, 49, 59, 60, 260
Ritualismus, 164, 165
Rocher, L., 215, 222
Rohr, W. von, 10
Roy, Rammohan, 287
ṛta, 43, 44, 59
ṛtu, 117
rūpa, 106, 153

Śabara, 164
śabda, 131, 200
Saccaka Aggivessana, 96
Sachau, R., 10, 279–282, 286
sādhana, 269
sādhāraṇadharma, 213
sādhu, 245
sādhya, 269
sakadāgāmi, 122
śakti, 165, 260, 269
Sāleyyakasutta, 97
samādhi, 155, 265
Sāmaññaphalasutta, 176–177
samaya, 84
Samayasāra, 89
saṃcita, 205, 264, 265
saṃcīyamāna, 264, 265
samiti, 87
saṃjñā, 106
saṃjñin, 73
Sāṃkhya, 60, 62, 130, 131, 132, 148–154, 158, 159, 162, 163, 169, 170, 195, 208, 216, 218, 219, 228, 230, 232, 250, 254, 255, 263, 265, 266
Sāṃkhyakārikā, 149, 150, 152, 153, 232
saṃkrama, 109
saṃmūrchita, 158
saṃvara, 69, 75, 84
saṃsāra, 20, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 60, 62, 69, 71, 74, 76, 88, 90, 100, 103, 104, 105, 106, 118, 120, 121, 122, 126, 137, 139, 142, 147, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 164, 173, 174, 178, 192, 197, 202, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 218, 224, 226, 230, 237, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 259, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 276, 277, 288, 290, 298, 302, 311
saṃsāracakra, 30, 159, 250
saṃsāramaṇḍala, 30
saṃsāramocaka, 222
saṃsārasāgara, 250
saṃsārin, 174
saṃskāra, 104, 106, 136, 143, 158, 159, 165, 166, 197, 200, 245, 247

saṃvṛti, 304
saṃyama, 88
Saṃyuttanikāya, 117
sanātanadharma, 297
saṅgha, 97
Sañjaya Belaṭṭhiputta, 180
saṅkama, 109
Śaṅkara, 33, 52, 54, 58, 59, 127, 156, 161, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 195, 196, 201, 209, 250, 257, 260, 263, 266, 267, 268, 269, 277, 296
saṅkhāra, 104, 106
saññā, 106
Sanskrit, 29, 35, 65, 67, 95, 97, 98, 101, 188, 271, 285, 298
santāna, 123
Śāntarakṣita, 198
śaraṇāgati, 270
Sarasvatī, Dayānanda, 288
śarīra, 143, 229
śarīrasthāna, 228, 231
Sarvadarśanasaṃgraha, 181
Sarvāstivāda, 34, 102, 110, 123, 124, 125, 155, 188, 191
sat, 268
Śatapathabrāhmaṇa, 46
satsaṅga, 265
satta, 230
sattva, 132, 150, 216, 228, 229, 230, 231
satya, 163
Sautrāntika, 34, 102, 124, 126, 155, 188
Sawai, Y., 270
sāyujya, 258
Scheftelowitz, J., 133
Schicksal, 132, 205, 238, 240
Schlegel, Friedrich, 288
Schmidt, H.-P., 46
Schmidt-Leukel, P., 304
Schmithausen, L., 41, 49, 57
Scholem, G., 15
Schopenhauer, Arthur, 174–175, 246, 281
Schreiner, P., 298
Schubring, W., 65, 72, 81
Scientology, 279
Scorcese, Martin, 302
Seelig, W., 174
Selbst (s. auch *ātman*), 27, 30, 33, 64, 93, 187, 195, 196, 202, 208, 229, 255, 258, 269
Selbstdisziplin, 88
Shinran, 127, 272
Siauve, S., 260
siddha, 253
Siddhārtha Gautama, 26, 65, 92, 93, 94, 111
Siddhattha Gotama, s. Siddhārtha Gautama
śīla, 119
sīla, 119
śilātva, 148, 268
Silva, M. W. P. de, 300
Sinne, 73
Śiva, 206, 260, 261, 265, 269
Śivaiten, 33, 260, 263
Śivaśarman, 34
skandha, 106, 109, 189, 191
Skeptiker, 64, 180, 199, 204

śoka, 61
Soma, 48
sotāpanna, 122
śraddhā, 48, 153
śrāddha, 298
śreyas, 60
Sri Lanka, 94, 300
Śrīdhara, 139, 193
Śrīvaiṣṇavas, 270
Stammesreligionen, 37, 38
Steiner, Rudolf, 279, 286
Steinkellner, E., 209
Sterben, 116
Stevenson, I., 35, 243–244, 279, 298–299
Sthiramati, 120
sthiti, 84
Subha, 97, 98
Subjekt, 107, 116, 118, 150, 174, 186, 195, 207, 218, 230
Substanzen, 133
Śūdras, 212
Sufis, 9
sukha, 153, 159, 194, 268
Sukhlal Sanghvi, 77, 81
sūkṣmaśarīra, 151, 208, 232
śūnya, 128
śūnyavāda, 127, 303
Sūrdās, 271, 272
Sureśvara, 267
Suśruta, 230, 236
Suśrutasaṃhitā, 230
Suttapiṭaka, 99
Suzuki, Daisetz Teitaro, 302
svabhāva, 182
Śvetāmbaras, 34, 35, 66, 67, 86, 88
Śvetāśvatara-Upaniṣad, 62

Taittirīya-Brāhmaṇa, 45
Taittirīya-Upaniṣad, 269
tamas, 132, 150, 216
Tamil, 273, 283
taṇhā, 121
tanmātra, 232
Tantrismus, 251
tapas, 88, 310
tāratamya, 172, 259
Tattvakaumudī, 153
Tattvārthādhigamasūtra, 34, 67
Tattvārthasūtra, 34, 67, 69, 77
Tattvasaṃgraha, 198
Tattvopaplavasiṃha, 181
Teṅkalai-Schule, 273
Thailand, 94, 112, 300
Theodizee, 97, 146, 202, 226, 241, 291
Theravāda-Buddhismus, 29, 33, 94, 97, 99, 101, 102, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 120, 121, 125, 155, 176, 177, 188, 191, 215, 216, 221, 225, 236, 285, 300, 303
Therīgāthā, 112
Thieme, P., 54–55, 56
Tibet, 19, 34, 125, 126, 237, 307
Tiere, 42, 51, 60, 71, 82, 100, 161, 198, 201, 211, 212

Tilak, Bal Gangadhar, 295
Tissa Moggaliputta, 114
Tod, 42, 49, 53, 54, 55, 61, 77, 81, 97, 110, 114, 115, 117, 158, 162, 167, 182, 193, 196, 197, 234, 249, 250, 263, 297, 309
»Todsünden«, 161, 216
tṛṣṇā, 121, 252, 253
tṛtīyaṃ sthānam, 49
Tull, H. W., 41
Tulsīdās, 271
tyāga, 88
Tyler, Edward, 288

Udayana, 139, 140, 201
Uddyotakara, 138, 140, 142, 143, 145, 305, 309
Umāsvāti, 34, 67, 74, 77, 89
Universalien, 133
universelles Gesetz, 22, 23
upacaya, 232
upādāna, 269
upakkilesa, 94
Upaniṣaden, 16, 26, 29, 30, 32, 37, 44, 45, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 90, 99, 101, 103, 106, 129, 130, 169, 170, 171, 172, 187, 219, 246, 249, 257, 266, 269
upasarjanakarman, 157
upayoga, 71
upekkhā, 119
ūrmi, 61
Utpaladeva, 206, 260
utsarga, 310
Uttaramīmāṃsā, 168–169, 200
utu, 117

vāc, 215
Vācaspati, 140, 154
vacīkamma, 102
Vāgbhaṭa, 231, 236
Vaiśeṣika, 33, 131, 132, 133–148, 162, 166, 170, 187, 193, 194, 200, 201, 208, 226, 228, 229, 230, 237, 238, 241, 242, 250, 255, 267, 268, 305
Vaiśeṣikasūtra, 133, 137, 194
Vaiśyas, 52, 212
Vālmīki, 271
Vāmadeva-Hymnen, 39
Varāhamihira, 239, 240
Vardhamāna Mahāvīra, s. Mahāvīra
varṇa, 212, 213
varṇāśramadharma, 168, 214, 217, 223
Varuṇa, 44
vāsanā, 158, 245, 263
Vasubandhu, 34, 98, 102, 118, 120, 124, 126, 188, 190, 191
Vaṭakalai-Schule, 273
Väterweg, 48–52, 54, 170, 171, 172, 250
Vātsīputrīya-Sāṃmatīya-Schule, 124
Vātsyāyana Pakṣilasvāmin, 136, 140, 142, 143, 147, 166, 267–268
vāyu, 153

Veda, 26, 37, 40, 41, 90, 99, 103, 106, 129, 131, 162, 164, 167, 170, 184, 187, 265, 276, 297
vedanā, 106
vedāṅga, 238
vedanīyakarman, 77, 79
Vedānta, 33, 54, 131, 132, 147, 162, 164, 168, 169–174, 181, 205, 250, 257, 258, 266
Vedāntadeśika, 273
Vegetarismus, 46, 86
Veṅkaṭanātha, 273
Verdienst, 113
Verdienstübertragung, 126, 310
Vergeltung, 107, 115, 118, 127, 133, 135, 137, 150, 160, 163, 167, 171, 178, 180, 182, 184, 210, 221, 238, 240, 243, 248, 259, 272, 277, 301, 311
Vetter, T., 94
vidhi, 167
vidyā, 32, 95, 226, 238
vijjā, 95
vijñāna, 104, 106
Vijñānadīpikā, 33, 263, 265, 266
Viṃśatikā, 118
Vinayapiṭaka, 99, 104
viññāṇa, 104, 106
vipākapaccaya, 116
virāga, 152
vīrya, 71
Viśeṣāvaśyakabhāṣya, 186
Viśiṣṭādvaita-Vedānta, 256, 257
Viṣṇu, 46, 219, 223, 256, 258, 260, 265, 271, 275
Viṣṇuiten, 33, 256
Viṣṇu-Purāṇa, 275
visuddhi, 123
Visuddhimagga, 99, 112, 123, 203
Viśveśvara Bhaṭṭa, 32, 221
vivaraṇa, 156, 158, 161
Vivekananda, 288, 289, 294, 295, 305
vividiṣā, 153
Voltaire, 282
vrata, 85
Vṛddhayavanajātaka, 239
vyākaraṇa, 24, 310
vyavahāra, 173, 278, 304
Vyāsa, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 309

Wallfahrten, 263
Weiss, M., 305
Welttreiben, s. *saṃsāra*
Werblowsky, Zwi, 14
Widengren, G., 41
Wiedergeburt, *passim*
»Wiedertod«, 30, 45, 48, 62, 250
Williams, G. M., 289
Windisch, E., 227
Winternitz, M., 96, 106
Wissenschaft, 10, 138, 241–245, 311
Wissenschaften (traditionelle), s. *vidyā*

Witwenverbrennung, 220
Wolff, C., 282
Wunder, 90

Xenophanes, 17

Yājñavalkya, 55–56, 219, 223, 239
Yājñavalkyasmṛti, 216
Yama, 42, 45, 218
yama, 162, 265
Yāmuna, 256
Yavaneśvara, 239
Yuktidīpikā, 153, 154
Yoga, 33, 60, 62, 74, 75, 87, 130, 132, 143, 148, 149, 154, 155, 158, 159, 162, 163, 169, 183, 197, 200, 208, 233, 245, 246, 250, 254, 255, 263, 265
Yogabhāṣya, 154, 156, 160, 309
Yogācāra, 34, 125, 126
Yogācārabhūmi, 125
Yogācāra-Vijñānavāda, 118, 125
Yogasūtra, 33, 154, 155, 156, 159, 163, 229, 234
Yogatattva-Upaniṣad, 30
Yogavāsiṣṭha, 205
yogyatā, 259, 260
Young, R. F., 284
yuga, 47

Zen-Buddhismus, 301–302
Ziegenbalg, Bartholomäus, 16, 283
Zimmer, H., 211
Zoroastrismus, 16
Zwischenexistenz, 113, 124, 125, 191
Zwischenwesen, 110, 113, 124

Das Register wurde von Dr. Signe Cohen, University of Pennsylvania, erstellt.

Heinrich Zimmer

Indische Mythen und Symbole

Vishnu, Shiva und das Rad der Wiedergeburten

Diederichs Gelbe Reihe Band 33, 256 Seiten, Paperback

Heinrich Zimmer ruft die Bedeutung der alten indischen Mythen und Symbole um Shiva, Vishnu und die große Göttin in Erinnerung: »Hindumythos und Hindusymbole und andere weise Dinge reden von weit her zu uns von dem Schatz, der unser eigen ist, damit wir ihn aus den vergessenen Winkeln unseres eigenen Wesens ausgraben. (...) Im Umgang mit fernen Mythen und Symbolen unterhalten wir uns geradezu mit uns selbst.«

Heinrich Zimmer

Abenteuer und Fahrten der Seele

Ein Schlüssel zu indogermanischen Mythen

Diederichs Gelbe Reihe Band 67, 328 Seiten, Paperback

»Eine Einführung in die Grammatik einer geheimen, aber vergnüglichen Bildersprache«, nannte Heinrich Zimmer sein Buch über die Entschlüsselung der mythischen Bildersprache. Anhand der Geschichten vom irischen Helden Conn-eda, von den Rittern um König Artus, von mittelalterlichen Heiligen und von indischen Königen und Göttern schärft Zimmer den Blick für alte Symbolgehalte, Symbolgestalten und symbolische Handlungen.

Diederichs